EPICURO

OBRAS

Traducción de Montserrat Jufresa

Copia privada para fines
exclusivamente educacionales.
Prohibida su venta

ALTAYA

EPICURO

Obras

Alianza

Título en castellano:
Obras

Traducción, estudio preliminares y notas
Montserrat Jufresa
Con la colaboración de
Montserrat Camps y Francesca Mestre

Dirección Editorial: Julià de Jòdar
Director de Producción: Manuel Álvarez
Diseño de la colección: Víctor Vilaseca

Distribuye para España: Marco Ibérica. Distribución de Ediciones, S.A.
Ctra. de Irún, km. 13.350 (Variante de Fuencarral) - 28034 Madrid
Distribuye para México: Distribuidora Intermex S.A. de C.V.
Lucio Blanco, 435 - Col. Petrolera 02400 México D.F.
Distribuye para Argentina: Capital Federal: Vaccaro Sánchez
C/ Moreno, 794 - 9º piso - CP 1091 Capital Federal - Buenos Aires (Argentina)
Interior: Distribuidora Bertran - Av. Vélez Sarsfield, 1950
CP 1285 Capital Federal - Buenos Aires (Argentina)
Importación Argentina: Rei Argentina, S.A.
Moreno 3362/64 - 1209 Buenos Aires - Argentina

Creative Commons

© Estudio Preliminar, traducción y notas: Montserrat Jufresa, 1991
© Por la traducción: Editorial Tecnos, S.A., 1991
© Por esta edición: Ediciones Altaya, S.A., 1994
Musitu, 15. 08023 Barcelona

ISBN Obra Completa 84-487-0119-4
ISBN: 84-487-0179-8
Depósito Legal: B. 27 412/94
Impreso en España - Printed in Spain - Marzo 1995
Imprime: Litografía Rosés, S.A. (Barcelona)
Encuadernación: S. Mármol, S.A. (Sabadell-Barcelona)

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR . . . . . *Pág.* IX
NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN LXXV
BIBLIOGRAFÍA LXXVI

OBRAS

TESTAMENTO 3
CARTA A HERÓDOTO 7
CARTA A PITOCLES 37
CARTA A MENECEO 57
MÁXIMAS CAPITALES 67
EXHORTACIONES (Gnomonologio Vaticano) 77
FRAGMENTOS DE OBRAS Y CARTAS PERDIDAS 85
Obras 85
De lo que se elige y lo que se rechaza 85
Casos dudosos 85
Pequeño compendio 86
Contra Teofrasto 86
Banquete 86
De los fines 87
Cartas 89
A Ateneo 89
A Anaxarco 89
A Apeles 89
A Heródoto 89
A Temista 90
A Idomeneo 90

A Colotes 92
A Leoncio 92
A su madre 92
A Metrodoro 94
A Mitres 94
A Pitocles 96
A los amigos de Lámpsaco . . . 96
A los amigos 96
A los filósofos de Mitilene 97
A un niño 98

ESTUDIO PRELIMINAR

por Montserrat Jufresa

Tal como nos cuenta Diógenes Laercio [1] en el libro X de su obra *Vidas de filósofos,* Epicuro nació en Samos a finales del año 342 o a principios del 341. Sus padres, Neocles y Queréstrata, se habían establecido en esta isla como colonos diez años antes, probablemente empujados por alguna adversidad económica. Su padre completaba el trabajo de campesino con el de maestro de escuela, y su madre se ayudaba yendo de casa en casa para celebrar rituales de purificación, tareas ambas en las que la leyenda, con espíritu malévolo, cuenta que Epicuro también participó.

---

[1] Diógenes Laercio, autor del siglo III d.C., de cuya vida no conocemos nada. De su obra podemos deducir —como afirma M. Gigante en el prólogo de la traducción de las *Vite dei filosofi,* Bari, 1976— que fue un hombre de curiosidad aristotélica por la vida y las doctrinas de los filósofos eminentes, sin que a él mismo podamos adscribirle a una escuela determinada.

Al llegarle la edad de cumplir el servicio militar, puesto que era hijo de ciudadanos atenienses, tuvo que trasladarse a Atenas. Así que en el año 321 emprendió viaje hacia Atenas, ciudad que encontraría sumida en los momentos de profunda agitación subsiguientes a la muerte de Alejandro. Probablemente el joven Epicuro quedaría muy impresionado por hechos como el asesinato de Hiperides y el suicidio de Demóstenes, y hemos de imaginar también la intensa emoción de un amante de la filosofía que llegaba al lugar donde Jenócrates dirigía la Academia y Teofrasto el Liceo.

Finalizadas sus obligaciones militares, Epicuro se reúne de nuevo con su familia, que entretanto se había trasladado a vivir a Colofón, y una vez allí decide definitivamente continuar sus estudios de filosofía.

La vocación de Epicuro por la filosofía apareció bastante temprano: según él mismo nos dice, a la edad de catorce años. Una anécdota que cuentan el epicúreo Apolodoro y Sexto Empírico [2] nos muestra cómo la curiosidad y la necesidad de encontrar, sobre el origen de las cosas, explicaciones más convincentes que las ofrecidas por los mitos cosmogónicos, impulsaron al muchacho Epicuro a atender las enseñanzas de un filósofo que, según el léxico Suda, habría sido el platónico Pánfilo.

---

[2] Apolodoro, autor de una *Vida de Epicuro,* citado por D. Laercio. Sexto Empírico, filósofo escéptico (siglo II d.C.), escribió la obra *Adversus Mathematicos.*

Más tarde, en el período comprendido entre 321 y 311, Epicuro completará su formación estudiando en Rodas, quizás con el peripatético Praxífanes, y más tarde con el filósofo atomista Nausífanes de Teos. Debido probablemente a las diferencias de criterio que mantuvo con este último, Epicuro negó siempre con posterioridad que Nausífanes hubiera sido su maestro, negación que debemos interpretar en un sentido moral.

En el año 311 Epicuro marchó a Mitilene, en la isla de Lesbos, para ejercer como maestro público, pero la fama de heterodoxo, que probablemente se había ya ganado polemizando con sus maestros, le impidió obtener una buena acogida. Se trasladó entonces a Lámpsaco, donde encontró un refugio seguro y consiguió formar un núcleo de amigos que le guardó fidelidad durante toda su vida, y en el que se cuentan algunos de sus más queridos discípulos, tal como nos muestran los restos de su correspondencia que nos han llegado.

Pero su deseo era volver a Atenas, y allí le vemos establecerse y fundar una escuela en el 306 a.C. Durante treinta y cinco años, interrumpidos tan sólo por breves viajes a Jonia para visitar a otros grupos de discípulos, Epicuro enseñó dentro de los límites de su casa y del Jardín.

En el Jardín, huerto que compró por la cantidad de ochenta minas y que se hallaba en el camino del Dipilón, la vida era sencilla y frugal. El cultivo de verduras que realizaban

los discípulos les permitió incluso prestar ayuda a los atenienses con ocasión del asedio a que fueron sometidos por Demetrio Poliorcetes. El propio Epicuro, según nos cuenta Apolodoro, solía alimentarse de pan y queso, y sólo bebía agua.

Llegado a la edad de setenta y dos años, una afección en la vesícula provocó su muerte después de catorce días de sufrimientos que soportó de manera ejemplar y haciendo gala de la misma serenidad que había mostrado durante su vida. Hermipo [3] nos cuenta que momentos antes de morir se sumergió en un baño de agua caliente y bebió de un sorbo una copa de vino puro. Luego exhortó a sus amigos a no olvidar sus enseñanzas y expiró.

La época en que Epicuro vivió fue un período de grandes cambios. La *pólis,* la ciudad estado que garantizaba un espacio físico y moral, que ofrecía unos esquemas de conducta en los que el individuo se sentía casi seguro, se ha hundido definitivamente después de las aventuras de Alejandro para dejar paso a otros tiempos, de horizontes más amplios aunque más imprevisibles. De ahora en adelante el equilibrio personal ya no podrá ir unido a las pautas de la vida ciudadana: surge entonces un nuevo modo de hacer filosofía, en el que la

[3] Hermipo de Esmirna (siglo III a.C.), biógrafo e historiador, citado por D. Laercio.

norma moral quedará separada —en distintas gradaciones, según las escuelas— del quehacer público y ahondará en la conciencia individual de los hombres.

Que Platón y Aristóteles influyeron de algún modo en los planteamientos de Epicuro es muy posiblemente cierto, y así lo dan a entender los datos biográficos que nos informan de que Epicuro tuvo un maestro platónico llamado Pánfilo, y otro peripatético llamado Praxífanes.

La relación de Epicuro con Aristóteles, sobre todo el exotérico, fue la gran aportación del filólogo italiano E. Bignone en su libro ya clásico *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* [4], y la crítica actual sigue indagando en este sentido. Pero quizás tampoco hemos de caer, tal como advierte otro de los estudiosos de Epicuro, D. Sedley, en el extremo de pintar a Epicuro —y, en general, a los filósofos helenísticos— tan encantado con Aristóteles que no se atrevía a expresar una idea que no tuviera en cuenta las opiniones de este gran personaje. Así pues, en nuestra exposición no comentaremos estos aspectos, que precisan quizás de un tratamiento más particularizado.

En cuanto a Platón, Epicuro no cree que su filosofía, tan ligada a la vida de la *pólis,* ofrezca soluciones válidas. La parte de escepti-

---

[4] E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936.

cismo que descubrimos en unos diálogos que dejan para otro día la solución de las cuestiones que se habían suscitado; los dioses astrales y fríos; el alma de los hombres en errante peregrinación; son todas imágenes que no le parecen adecuadas a las necesidades más íntimas que presume en los hombres.

En cambio, sí parece posible que Epicuro se sintiera interesado por los estudios de ciencias naturales de la escuela peripatética, así como por los descubrimientos hechos en Oriente durante las expediciones de Alejandro, y viera en ellos nuevos argumentos para tratar de hallar en la propia naturaleza una norma de verdad no trascendente, susceptible de ser conocida y, por tanto, asequible.

Pero la conexión principal de Epicuro es Demócrito. Se ha dicho que Demócrito, Nausífanes —maestro también, aunque nunca reconocido, de Epicuro— y el propio Epicuro marcan en la filosofía griega una línea progresiva que acaba por dar paso a la ciencia empírica, ya que, aunque todos ellos admitan otros criterios de conocimiento, en las doctrinas de estos filósofos los sentidos tienen un valor unificador.

Podemos determinar la relación Epicuro-Demócrito de forma bastante clara utilizando la tradición polémica y doxográfica que se nos ha conservado. Plutarco, en su tratado *Contra Colotes,* defiende a Demócrito de los ataques furiosos de este epicúreo acudiendo al testimonio de otros discípulos de Epicuro, Leonteo y

Metrodoro. Leonteo cuenta que Epicuro durante mucho tiempo, cuando era joven, se afirmaba democríteo, y en una carta a Licofrón escribe que Epicuro sentía consideración por Demócrito porque éste, antes que él mismo, había sido el primero en establecer un sistema gnoseológico correcto, y que llamaba democrítea a su doctrina porque Demócrito, antes que él, había descubierto los principios.

También Metrodoro, en su obra *De la filosofía,* sostiene sin ninguna clase de dudas que a Epicuro el camino de la sabiduría le fue señalado por Demócrito.

Según otro testimonio, el de Hermipo, Demócrito tuvo una importancia decisiva para la conversión del maestro de escuela Epicuro —ya hemos dicho que éste fue su primer oficio— a la filosofía. Los libros de Demócrito consiguieron hacerle inteligible el Caos de Hesíodo, cosa que los gramáticos no habían logrado.

A pesar, pues, de ciertas diferencias, que son, como veremos, importantes, y de que Epicuro escribió libros *Contra Demócrito,* parece claro que este filósofo ofreció a Epicuro la plataforma atomista sobre la cual elaboró su pensamiento.

En otro aspecto Epicuro tiene también un antecedente en el socrático Aristipo de Cirene, quien lo había precedido en la consideración del placer como la base natural que motiva la conducta humana. No obstante, el tratamiento que da Epicuro a estos conceptos de átomo, placer y felicidad, posiblemente recogidos de

otros pensadores, convierten a su doctrina, gracias a la finura y profundidad de su análisis, en algo propio y original.

El hecho de que una parte importante —para nosotros, pero también en su época— de la producción epicúrea tenga forma epistolar, y posiblemente aquella destinada a una mayor difusión, puede inducirnos a algunas reflexiones en este sentido.

Desde un punto de vista formal, la carta está, con toda seguridad, destinada a la lectura, lo que explica su composición más cuidadosa, más atenta a hallar la expresión y el argumento convincentes, dentro de unos límites exiguos de extensión. Esto hace que el contraste entre el estilo de la *Carta a Meneceo* y el de otras obras de Epicuro, como el largo tratado *Sobre la naturaleza,* sea extremado. Este último, probablemente destinado a servir de referencia en las lecciones de la escuela, tiene una prosa muy difícil y sigue la costumbre de la mayoría de tratados filosóficos, que discuten las ideas de unos oponentes que no suelen identificar.

Pero también una carta es un diálogo lejano, reducido a dos interlocutores, en el que sólo oímos la voz de uno de ellos —el otro es evocado por la memoria y la imaginación, ambos instrumentos importantes para alcanzar la felicidad—. La carta reduce, pues, el antiguo diálogo entre varias voces —discordantes a ve-

ces— a un monólogo, y se convierte en un vehículo adecuado para sugerir, para aconsejar —o para imponer— soluciones, ya que la voz que podría objetar no se oye. Y, además, el destinatario de la carta es un amigo que, en definitiva, piensa lo mismo que nosotros, y a quien tan sólo es necesario recordar que la verdad existe, y cuál es el camino que a ella conduce, para que no utilice de forma equivocada su capacidad de elección.

Diríamos que el hecho de pensar que una carta es la forma más adecuada para resumir los puntos más importantes de la propia doctrina (la autenticidad de la *Carta a Heródoto* y de la *Carta a Meneceo* no se ha discutido nunca; en cambio, H. Usener [5] dudaba, creo que con razón, de que fuera auténtica la *Carta a Pitocles*) deja translucir, me parece, algunas de las posiciones más características del epicureísmo: por una parte, su lucha encarnizada contra el escepticismo; por otra, su convicción profunda de que existe el libre albedrío; de otro lado, su fe en la amistad, y, juntándolo todo, su dogmatismo, que halla también una magnífica vía de expresión en las *Máximas,* sean o no obra de Epicuro directamente.

Epicuro inicia, por tanto, la difusión de dos géneros que llegarán a ser muy importantes: la carta de contenido filosófico, sobre todo moral, y la colección de máximas que sintetizan el

---

[5] H. Usener es el primer editor moderno de Epicuro. Su obra *Epicurea* apareció en Berlín en 1881.

pensamiento de un autor. Ambos tipos de literatura serán muy populares en la época helenística —recordemos las cartas de San Pablo o las *Cartas a Lucilio* de Séneca, así como las colecciones de *lógoi* o *lógia* atribuidas a uno u otro sabio antiguo, Heráclito o Pitágoras, por ejemplo—.

Y es que uno de los aspectos más peculiares que ofrece la figura de Epicuro, y que es bastante excepcional en la historia del pensamiento antiguo, es su faceta de maestro. Pitágoras y Sócrates, reformadores morales ambos, en los que podemos hallar en ciertos aspectos indudables semejanzas con Epicuro, se distinguen de él en un punto importante. A Pitágoras, fundador de una comunidad de prácticas ascéticas y profundamente reverenciado como único maestro, le fueron atribuidas todas las nuevas doctrinas que a lo largo de casi mil años las escuelas que de él se reclamaban fueron elaborando. Sócrates se limitaba a señalar caminos, a introducir la duda como instrumento de reflexión, y en la obra de sus discípulos sus enseñanzas se transformaron y se enriquecieron. Por el contrario, Epicuro, preocupado por ofrecer al hombre un camino seguro hacia la felicidad, rechaza la dialéctica y, para sustraerse a la duda que perturbaría la serenidad indispensable para alcanzar la sabiduría, establece un sistema dogmático aunque racionalista. Como consecuencia de ello su escuela adopta una estructura especial y un modo de comportamiento que la convierten casi en una secta

religiosa. La fidelidad a unos principios mantenida de modo casi inamovible durante siglos, a pesar de los esfuerzos por adaptarse a la mentalidad cívica de los romanos que se translucen en algunas obras de Filodemo de Gádara, le confieren una curiosa semejanza, según algunos estudiosos, con una comunidad monástica.

Es quizás en el carácter reservado, y por tanto siempre misterioso, que la vida de los epicúreos tenía para los no iniciados, junto con la falta de información de lo que los epicúreos entendían por placer, donde hemos de encontrar la base de las calumnias que les atribuyen sus detractores y que reducen a los seguidores de Epicuro a una manada de puercos. Quizás contribuyera a ello el testimonio de algún adepto que, como Timócrates, el hermano de Metrodoro de Lámpsaco, desertara del Jardín imposibilitado de seguir la vida casi ascética que allí se practicaba y se convirtiera luego en uno de los mayores oponentes de Epicuro.

Aunque, y según el testimonio de Séneca, a la entrada del Jardín se leía esta inscripción: *Hospes hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est* [6], la comunidad que aspiraba a gozar de este bien supremo guardaba unas costumbres que habrían sorprendido a sus detractores. Sus relaciones se regulaban según el principio que se expresa en la *Sentencia Vaticana 21:* «No hay que forzar a la naturaleza humana, sino persuadirla», y el sentimiento que

[6] Séneca, *Ad Lucilium,* XXI, 10.

mantenía unidos a estos hombres en la búsqueda del placer era la *philía,* la amistad.

Las noticias de Diógenes Laercio dan testimonio suficiente de la existencia de esta comunidad de discípulos durante la vida de Epicuro. Sabemos también por él que fueron aceptadas en esta comunidad algunas mujeres y esclavos, hecho que contribuyó sin duda a aumentar su fama de heterodoxia.

De vez en cuando algún discípulo abandonaba el Jardín para fundar una nueva comunidad en otro lugar. El maestro mantenía los lazos con estas comunidades mediante el intercambio de frecuentes cartas, que le permitían no sólo tratar algunos temas filosóficos, sino controlar los posibles desvíos teóricos o ideológicos. Éste parece haber sido el caso del joven Pitocles, a quien va dirigida una de las epístolas que poseemos completas, y lo mismo nos permiten suponer algunos fragmentos de las cartas a Mitre y a los amigos de Lámpsaco.

A pesar de los esfuerzos realizados por algunos estudiosos para dilucidar la organización concreta por la que se regían las comunidades epicúreas, lo único que puede afirmarse con verosimilitud es que las relaciones entre el sabio y sus discípulos se desenvolvían en un ambiente de amistad y confianza, y en una atmósfera de libertad, consideradas casi como elementos de una terapia conducente a sanar los males del alma y a lograr la tranquilidad y el equilibrio inherentes al objetivo de alcanzar una vida feliz.

El edificio filosófico de Epicuro descansa en la necesidad de calmar la angustia del hombre en este mundo, sobre todo la del hombre corriente. Epicuro trata de combatir el miedo que el hombre siente fundamentalmente por la conciencia de su mortalidad, convenciéndolo de que la muerte se inserta en el ciclo natural de las cosas, es decir, tratando de que acepte la mortalidad como algo desprovisto de elementos sobrenaturales y terroríficos, ya que la condición básica para disfrutar de la tranquilidad epicúrea es aceptar los hechos naturales tal como son.

Para alcanzar este fin, que comporta asimismo la necesidad de ofrecer una explicación natural del universo entero, Epicuro empezó por establecer una teoría del conocimiento que le permitiera construir sus razonamientos sobre una base material y sólida.

Epicuro simplificó considerablemente la preparación intelectual con la que el sabio debía emprender su investigación filosófica, si lo comparamos con la que se exigía en las escuelas platónica y peripatética. Retórica, música y matemáticas son, en el mejor de los casos, una pérdida de tiempo para los epicúreos, y por el mismo camino se llega a la supresión de la lógica, de la dialéctica y de las definiciones.

Las normas indispensables para comprender la realidad Epicuro las expuso en una obra llamada *Canon,* de la que nos quedan unos pocos fragmentos. Un breve resumen de estas normas podemos hallarlo en la *Carta a Heró-*

doto. Como un antecedente de este *Canon* se ha considerado la obra *Trípode* de Nausífanes de Teos, en la que éste habría afirmado que el conocimiento depende de la sensación, de la evidencia y de la inferencia basada en la analogía, conceptos todos ellos fundamentales en la canónica epicúrea. Ésta constituye, por tanto, la introducción al sistema, y recibía por parte de los epicúreos los nombres de «ciencia del criterio, del principio fundamental y disciplina de los primeros elementos».

Tradicionalmente se ha afirmado, teniendo solamente en cuenta el orden seguido en el *Canon,* que Epicuro distinguía tres criterios de realidad, los que Cicerón llama *iudicia rerum,* y que son las sensaciones, las anticipaciones, y los sentimientos. Los tres, podemos añadir, se resuelven en uno solo, que es la sensación. Pero Diógenes Laercio observa además que los epicúreos en general incluían otro criterio, la *phantastiké epibolé tês diánoias*. La lectura de la *Carta a Heródoto,* donde se habla diversas veces de esta *epibolé tês diánoias,* nos hace ver que fue el propio Epicuro quien introdujo este criterio, quizás en un momento posterior a la redacción del *Canon*.

El hecho de incluir los sentimientos de placer y dolor entre los criterios encargados de proporcionarnos un conocimiento, puede resultar sorprendente en una primera aproximación. Pero una observación más minuciosa nos hace ver que, en primer lugar, los sentimientos son en su esencia sensaciones, es decir, movi-

mientos de los átomos, y, si tenemos en cuenta que la filosofía epicúrea es materialista y natural y que los sentimientos constituyen el punto de referencia para la normativa ética, el hecho de que en última instancia el motor final de la conducta humana esté constituido también por un movimiento atómico es una afirmación del todo coherente con el sistema.

Otro principio epicúreo fundamental, consecuencia de aquel que afirma que nada nace de lo que no existe, es que las sensaciones que nos llegan a través de los sentidos externos son siempre verdaderas. Pero esto debemos interpretarlo en el sentido de que, aunque las sensaciones nos evidencien la existencia de los objetos, no nos garantizan la verdad de los juicios que sobre ellos formulamos, puesto que la sensación en sí misma es irracional.

Los sentidos nos dan testimonio solamente de ciertas combinaciones o movimientos atómicos del objeto percibido, y nuestro juicio puede engañarnos al tratar de sacar consecuencias de la información ofrecida por los sentidos; estas consecuencias serán verdaderas o falsas según si más tarde la experiencia las confirma o no. Epicuro sabía que una torre cuadrada vista de lejos nos aparece como redonda. y que, si introducimos un bastón en el agua, parece que se haya roto. Para distinguir, pues, las sensaciones que corresponden a una realidad objetiva de aquellas que constituyen una ilusión, Epicuro utiliza en primer lugar el criterio de la evidencia clara, la *enárgeia*. Las sen-

saciones que presentan esta particularidad son ciertas sin lugar a dudas. Los diferentes momentos y circunstancias de la percepción, y también las variaciones en la disposición de los átomos de los órganos sensitivos, explicarían las diferentes sensaciones que un mismo objeto es capaz de causar en distintas personas, así como a una misma persona en ocasiones distintas.

En la *Carta a Heródoto* encontramos la descripción detallada de cómo funcionan los sentidos de la vista y del oído. La percepción visual se produce por medio de imágenes, *týpoi,* o simulacros, *eídola,* que penetran en nuestros ojos y que proceden del objeto percibido. Los llamados *eídola* están constituidos por una capa muy tenue y superficial de átomos que se separan de un cuerpo determinado debido a los choques continuados que éste experimenta con los átomos exteriores que le rodean y que se encuentran continuamente en movimiento. Esta capa de átomos reproduce las particularidades del cuerpo, su relieve e, incluso, aquellos movimientos atómicos que causan la sensación de color. Gracias a su sutileza los simulacros son rapidísimos, ya que tienen pocas probabilidades de experimentar choques interiores o exteriores que puedan frenar su movimiento.

Es necesario que los simulacros se desprendan ininterrumpidamente de los objetos sucediéndose unos a otros a la misma velocidad que el pensamiento, para que no percibamos cada simulacro por separado, cosa que nos

produciría una visión intermitente, sino de un modo tan seguido que posibilite la continuidad de la impresión visual. Algunas veces los simulacros pueden alterarse debido a algún choque exterior, pero la sensación se compensa con los nuevos simulacros que llegan sucesivamente. En el caso de que los *eídola* procedan de muy lejos, la compensación puede ser insuficiente y pueden producirse errores visuales, como en el caso de la torre y el bastón y, en general, todos los restantes errores de los sentidos que Lucrecio menciona en el libro IV de su poema.

El cuerpo emisor de los simulacros experimenta una inmediata substitución de materia, producida por átomos de otro origen cualquiera que existen siempre en el ambiente circundante y que proceden de la desintegración de otros cuerpos. Esta teoría sirve también para explicar el fenómeno del pensamiento, en el que intervendrían simulacros de especial sutilidad y capacitados para penetrar en la mente sin impresionar los sentidos.

En cuanto al oído, el objeto emisor de sonido difunde una corriente compuesta de átomos de formas suaves que causan una sensación agradable, o bien de átomos de formas angulosas que causan una sensación desagradable y áspera. Al igual que los *eídola,* estas corrientes auditivas, para transmitir la impresión exacta del sonido, han de constituir una cadena ininterrumpida —en el caso de que el sonido sea continuado— y conservar siempre la misma disposición atómica y los mismos movimientos

durante el trayecto que va del objeto emisor de sonido hasta el sujeto sensible. Igualmente pueden producirse deformaciones debidas a la distancia o a los obstáculos encontrados. Para el sentido del olfato Epicuro habla también de partículas especialmente apropiadas para impresionar el órgano sensitivo.

Vemos, por tanto, que las sensaciones se producen siempre a través del contacto directo. Esto es lo que nos permiten suponer los sentidos del tacto y del gusto, y debido a su propia evidencia es por lo que debemos pensar que Epicuro no se detiene explícitamente en detallar su mecanismo en la *Carta a Heródoto*. Es evidente que las explicaciones que nos da sobre el funcionamiento de los otros tres sentidos no son más que reconstrucciones analógicas con relación a algo de lo que todos tenemos experiencia y que no necesita, por consiguiente, de muchas explicaciones teóricas.

Las prolepsis se han formado en nosotros a partir de las repetidas percepciones de un mismo objeto y nos sirven para reconocer a qué se refiere una determinada sensación. La definición que de ella hace Epicuro en la *Carta a Heródoto* es, por desgracia, bastante oscura, cosa que ha dado motivo a diversas interpretaciones.

Las opiniones de algunos autores antiguos quizás nos ayuden a una mejor comprensión. Según Diógenes Laercio, los epicúreos hablaban de la prolepsis como de una aprehensión, o recta opinión, o concepto, o noción univer-

sal; en definitiva, como del recuerdo de algo que se nos ha aparecido frecuentemente. Filodemo afirma que el concepto general nos proporciona la definición básica de una cosa particular. Cicerón, por su parte, nos informa de que Epicuro fue el primero que utilizó el término «concepto general» y que los estoicos lo tomaron de él.

El proceso de abstracción a partir del cual se forma la prolepsis es completamente material, pero hay que pensar que la mente, la memoria en este caso, no puede conservar los simulacros, que al ser unos cuerpos aumentarían su volumen hasta el infinito, sino que tiene la capacidad de reproducir el movimiento que en su interior se había producido para cada una de las representaciones.

También podemos deducir, según lo que nos dice Diógenes Laercio, que es doble el proceso mediante el cual se forman las prolepsis: de una parte, la repetida visión de un objeto individual deja en nuestra mente una imagen estable de aquel objeto; de otra, la repetida visión de objetos de una misma especie deja en nosotros una imagen no individualizada, que representa tan sólo lo que constituye la característica común de la especie.

Los conceptos generales nos sirven para comprobar la validez de las proposiciones, algunas de las cuales no pueden recibir una comprobación directa a través de la evidencia de los sentidos. En este caso las prolepsis constituyen un criterio de verdad con un sentido dis-

tinto del que se aplica a las sensaciones. Como ya hemos dicho, éstas nos sirven de guía para probar la existencia de un objeto y nos indican un contacto directo entre el objeto y el sujeto. Los conceptos generales, en cambio, que por ser derivados de las sensaciones son considerados por Epicuro también como una evidencia, se usan básicamente para establecer la verdad de las proposiciones sobre las cosas existentes.

Esta teoría está estrechamente relacionada con la concepción del lenguaje. Para poder avanzar en el razonamiento, sin tener que detenernos en el análisis del contenido y la validez de cada sensación particular, Epicuro considera necesario poseer criterios de verdad establecidos de manera sólida. Estos criterios son las prolepsis, que realizan una función semejante a la de las ideas platónicas o los universales de Aristóteles, es decir, que permiten el paso entre lo particular y lo general, posibilitando así que el razonamiento avance.

Epicuro considera, además, que estas prolepsis constituyen el contenido de las palabras esenciales, y evita de este modo el proceso de la definición de conceptos, ya que, si cuando pronunciamos la palabra «hombre» nos aparece claramente la noción del objeto designado por esta palabra y que ha surgido de las múltiples percepciones que tenemos de este objeto, las definiciones no serían más que una complicación inútil. Por ello, al referirse a la formación del lenguaje, al final de la *Carta a Heródo-*

to, Epicuro distingue un proceso de tres fases. En un primer momento, el hombre, impulsado por los sentimientos y las impresiones causadas por su entorno, emitió de manera instintiva unos primeros sonidos. Más adelante, cada pueblo, es decir, cada grupo humano que comparte el mismo medio, estableció por convención sus modos de expresión particulares para facilitar sus relaciones. La última parte de este proceso representa la adquisición de nuevas palabras que introducen asimismo nuevos conceptos, hecho que puede ser debido a la acción de una persona determinada.

El tercer criterio que Epicuro distingue son los sentimientos, *páthe,* de placer y de dolor, que se manifiestan en todos los seres animados, y que son, finalmente, la causa de sus elecciones y de sus aversiones y, por tanto, el motor natural que impulsa todos sus actos. Estos sentimientos están estrechamente relacionados con el primer criterio, las sensaciones, puesto que todas las sensaciones están constituidas por movimientos de los átomos del cuerpo: si estos movimientos nos causan alguna perturbación, surge en nosotros un sentimiento de tristeza, y por el contrario, cuando no se produce turbación, experimentamos un sentimiento de placer. Por tanto, cualquier acto sensorial de los sentidos externos va acompañado de una sensación de placer o de dolor.

Para no hacernos una idea falsa de la filosofía epicúrea hemos de tener en cuenta que el placer y el dolor no sólo surgen de los actos de

los cinco sentidos, sino también de la mente, y aun de ésta con mayor intensidad.

El cuarto criterio de conocimiento, la *epibolé tês diánoias,* es uno de los puntos más oscuros y discutidos de la canónica epicúrea, y quizás el motivo esté en que a partir de la información que poseemos representa una dificultad considerable para la interpretación puramente materialista de la teoría. Los textos antiguos nos proporcionan ya dos expresiones distintas para nombrar este criterio, la que utilizaba Epicuro, *epibolé tês diánoias,* y la que nos dice Diógenes Laercio que utilizaban los epicúreos, *phantastiké epibolé tês diánoias.*

Si intentamos resumir las interpretaciones más importantes que los estudiosos del siglo pasado y de éste han dado de este criterio, diremos que fundamentalmente se le han atribuido cuatro acepciones. La primera fue su identificación con la prolepsis, pero ésta puede rechazarse fácilmente ya que se debe a una mala lectura del texto. Una segunda acepción sería definir la *epibolé* como la representación mental surgida por efecto de aquellos *eídola* sutilísimos que llegan a la mente sin impresionar los sentidos, y que producen en nosotros la imagen de los dioses y de los sueños. Una tercera sería afirmar que la *epibolé* es la intuición que nos permite acceder a los principios fundamentales de la ciencia, de los que no se desprende simulacro alguno y que hemos de imaginar por analogía. Una última sería el considerar la *epibolé* como un acto de atención de la mente por

el cual se llenan de contenido las operaciones del pensamiento.

Estas tres interpretaciones parecen todas verosímiles y complementarias, pues son necesarias para comprender cómo se ha llegado a poseer conceptos tan importantes como los de los dioses, los átomos y el vacío, y también para explicar la capacidad del sabio para ser feliz entre los mayores dolores físicos, gracias a la evocación voluntaria de otros momentos más agradables. Pero al mismo tiempo plantean, como ya he dicho antes, problemas difíciles de resolver, si queremos mantener a toda costa que para Epicuro la sensación y el pensamiento, de las formas más simples hasta las más complejas, no son otra cosa que el movimiento combinado de los átomos de la mente o del *anima-corpus* con los átomos que entran en contacto con ella desde el exterior. Las dos últimas interpretaciones abren un abismo entre la mente y los sentidos, y la segunda equipara la realidad de la existencia de los dioses con la de los centauros o de las sirenas.

Epicuro distingue, pues, en el momento de la aprehensión, ya sea de los sentidos o de la mente, un movimiento del espíritu que siempre la acompaña, pero que es claramente diferente: al recibir las informaciones de los sentidos se produce en nosotros un movimiento interno que podemos considerar como una interpretación que el espíritu hace de los datos sensibles. Esta interpretación o juicio versa, por una parte, sobre aquellos objetos que, derivando de la

experiencia y del control directo de los sentidos, no se encuentran en estas condiciones en el momento en que se emite el juicio y, por tanto, esperan ser confirmados en una experiencia futura. Por otra parte, tenemos otros objetos que no proceden totalmente de la experiencia de los sentidos, sino que son el resultado de una *epibolé tês diánoias,* y de los cuales poseemos una prolepsis formada por analogía, como son los átomos, el vacío, etc., o el caso intermedio de los fenómenos astronómicos o meteorológicos, sólo parcialmente controlados por los sentidos. Los juicios sobre la primera categoría de objetos pueden ser verificados, y entonces los podemos considerar como verdaderos, o bien no, y en este caso diremos que son falsos. Los juicios sobre la segunda categoría de objetos, los que Epicuro llama *ádela,* si en un análisis detallado no nos aparece ninguna contradicción con los conocimientos adquiridos por experiencia directa, es decir, si no son contradictorios con la realidad ya conocida, pueden ser entonces aceptados como verdaderos. Si, por el contrario, el análisis nos revela alguna contradicción, podemos recusarlos tranquilamente como falsos.

Es en este modo de deducir la verdad o el error en los juicios sobre los *ádela* donde hemos de encontrar la razón por la que Epicuro, que en otras ocasiones nos parece muy científico en su defensa de la inducción radical, pero que no tenía a su alcance ninguna técnica experimental, nos propone en la *Carta a Pitocles*

varias explicaciones para un mismo fenómeno astronómico.

No hay que olvidar nunca, además, que su finalidad es ética antes que nada, y que en cierto modo le preocupa más rechazar el error que descubrir la verdad científica. Por tanto, entre las dos o tres explicaciones que sugiere para dar cuenta de las tempestades, o del origen de los vientos, o del tamaño de los astros, mientras ninguna de ellas no choque con nuestra experiencia, puede hallarse la explicación verdadera. Pero a nosotros nos basta con un mecanismo que nos ofrezca la seguridad de que la explicación real es natural y no terrorífica y que, por tanto, nos garantice nuestra tranquilidad.

El problema del error y de la verdad se convierte en un punto fundamental de la doctrina epicúrea, porque de la seguridad de no haberse equivocado depende, en definitiva, la *ataraxía* del sabio. Nuestra experiencia de cada día y la experiencia que nos enseña la historia nos demuestran que los errores y los engaños sobre el mundo y sobre nosotros mismos son los que constituyen la fuente de la desgracia humana. Su causa se encuentra en la opinión, en esta *dóxa* o *hypólexis* que añadimos nosotros a los hechos objetivos, y que no es otra cosa que una mala interpretación. Pero para Epicuro la verdad puede ser conocida directamente, a través de los sentidos que nos aportan una información cierta, o bien, en aquellos casos en que no es posible una percepción direc-

ta, la razón la induce por analogía con aquellas verdades primeras que ya poseemos por la vía sensorial. Por tanto, si el hombre se engaña, no ya por obra de la malquerencia de la divinidad, de una némesis terrible que le impulsa a tomar lo malo por bueno, sino que el origen de sus desgracias se halla en sí mismo, entonces quizás mediante una preparación adecuada será capaz de disminuir sus errores y de vivir tranquilo. Este afán de alcanzar la verdad a través de los instrumentos naturales de los sentidos y de la razón, para poder establecer también una ética natural, constituye una de las aportaciones más originales del epicureísmo, al tiempo que será la causa de uno de sus mayores defectos, el dogmatismo. Porque, una vez establecida la verdad con todas sus connotaciones éticas, los discípulos la considerarán como una conquista ya para siempre y, para asegurarse un poco de felicidad, se adecuarán a un inmovilismo teórico.

Es posible, tal como parece que algunos estudiosos quieren demostrar actualmente —M. Gigante [7], por ejemplo—, que en el énfasis de muchas afirmaciones de las *Cartas* o de las *Sentencias* Epicuro se proteja contra la confusión que podrían introducir los escépticos, que de otra parte jamás se nombran, con sus aporías y la terrible *epoché* o suspensión del juicio, todo lo contrario de lo que predica Epicuro. Y este

---

[7] M. Gigante. *Scetticismo ed Epicureismo,* Nápoles, 1981.

posible peligro podría haber sido tanto más real ya que Pirrón también se reclamaba de Demócrito, aspiraba asimismo a la *ataraxía,* y criticaba a la religión y a los gramáticos.

G. Arrighetti [8] había ya señalado en la concepción epicúrea de la naturaleza como guía y norma, «fuente de las certezas necesarias para vivir», una posición antiescéptica, que se sintetiza en una de las máximas capitales: «el sabio será dogmático y no tendrá dudas».

La duda, metódica o no, es el emblema del escepticismo, desde Pirrón hasta nuestros días. Epicuro afirmó la validez de las certezas fundadas en la sensación, de las que hacía depender la doctrina moral. Sin el fundamento de sólidas e indudables certezas, el filosofar y el actuar se convierten en algo inconcebible e imposible.

La fórmula antiaporética se consolida aún más con aquel otro precepto de que el sabio tendrá una escuela —para transmitir certeza, se supone— pero no para atraer a la multitud como un charlatán. Los epicúreos posteriores añadieron que el sabio podrá hacer lecturas en público, pero sólo si se lo piden.

La conciencia de escuela ayuda a marcar una diferencia fundamental frente a cualquier actitud escéptica. Saberse miembros de una escuela basada en el magisterio y en la sucesión de maestros, formando un sistema doctrinario compacto a pesar de conservar una cierta articulación, caracteriza a los epicúreos, quienes,

---

[8] G. Arrighetti, *Epicuro. Opere,* Turín, 1967.

aunque tuvieron algunos disidentes, como es inevitable en toda comunidad, que fueron puntual y debidamente expulsados, supieron establecerse en torno a una fidelidad, casi religiosa, al mensaje del maestro.

Lo que hemos venido diciendo anteriormente acerca de los fenómenos del conocimiento implica una actividad de la parte intelectiva del alma. Epicuro define el alma como una sustancia corpórea formada por finísimas partículas y extendida por el organismo entero. Por tanto, el alma es corpórea y, al igual que los otros cuerpos existentes en la naturaleza, al final se desintegra en sus componentes originales, es decir, los átomos.

Los átomos que constituyen el alma son de cuatro clases diferentes, unos parecidos al aire, otros al calor, otros, los más sutiles, son los apropiados para experimentar sensaciones. Los últimos, los *aeródes,* que forman la parte ventosa del alma, no los conocemos por la *Carta a Heródoto,* sino a través de Lucrecio y por algún otro fragmento del propio Epicuro. Éste explicaba los diversos caracteres humanos y los distintos comportamientos según el predominio de una u otra clase de estos átomos (el fuego para la cólera, el viento para el miedo, el aire para la calma). Además los tres elementos de aire, calor y viento desempeñan el papel de intermediarios para transmitir el movimiento sensitivo a los átomos corporales, ya que aque-

llos átomos sutilísimos, específicamente capacitados para captar las más ligeras sensaciones y que Epicuro llama *akatonómastos,* no tienen la facultad de poder transmitirlas al cuerpo.

Además de esta división, existe otra que conocemos principalmente a través de Lucrecio. El alma, considerada globalmente, consta de dos partes: el *anima,* que se extiende por todo el cuerpo orgánico y está encargada de transmitirle los movimientos sensitivos y los correspondientes a la vida vegetativa, y el *animus,* la parte más noble, que reside en el pecho desligada de los átomos corporales, y que experimenta la alegría y el dolor así como las restantes actividades psíquicas.

El alma sólo posee la capacidad de sentir mientras está contenida en el cuerpo. Fuera de él se diluye en el ambiente exterior, perdiendo así la posibilidad de experimentar sensaciones. La sensación se produce en los órganos específicos del cuerpo, pues Epicuro sostiene la teoría de la sensación *in loco,* pero los fenómenos intelectivos y afectivos incumben tan sólo al núcleo más noble del alma, que reside en el pecho.

El cuerpo proporciona al alma las condiciones necesarias para sentir, es decir, la posibilidad de no dispersarse y de vibrar con sus propios movimientos, a través de los cuales tiene lugar en el alma la sensación, y de los que el cuerpo participa gracias a una especie de simpatía o consentimiento de estas dos partes del organismo. El cuerpo separado del alma no es capaz de experimentar sensaciones, y el alma

se engendra al mismo tiempo que el cuerpo. Si se destruye una parte del cuerpo, la facultad de sentir se conserva, al igual que si se destruye una parte del alma al mismo tiempo que el cuerpo que la contiene. En cambio, no experimentaremos sensación alguna en el caso de que la cantidad perdida sea el mínimo necesario para formar la naturaleza del alma. También, una vez que se ha destruido el cuerpo, el alma se dispersa.

Esta formulación permitía a Epicuro sostener que para el sabio los dolores del cuerpo no llegan a afectar el alma, y sostener asimismo que los peores males del cuerpo pueden contrarrestarse mediante la evocación de otros momentos más felices y agradables. El ejemplo más claro de esta doble sensibilidad humana, de esta falta de sincronización entre las sensaciones del alma y del cuerpo conseguida mediante un acto de la voluntad y del conocimiento, es el de la propia muerte del maestro.

Respecto a la doctrina física de Epicuro, todo lo que sabemos nos ha llegado a través de la *Carta a Heródoto* y el poema de Lucrecio. Su física comprende dos partes diferentes: al comienzo, la formulación de una serie de postulados básicos y, después, un intento de explicar la formación del mundo de acuerdo con estos primeros principios, es decir, una cosmología. Comienza por aceptar el postulado de Parménides de que la materia es indes-

tructible. Nada nace de lo que no existe, ya que todo lo que nace presupone la existencia de otra cosa, tal como nos demuestra la experiencia de la necesidad de simientes para la continuidad de la vida, y tampoco nada se destruye en el no ser, porque, si aceptáramos esta posibilidad, todas las cosas habrían desaparecido ya en la infinitud de los tiempos. Las cosas que en apariencia se destruyen no hacen nada más que disgregarse en sus componentes elementales e indestructibles, y a partir de ellos se forman nuevos compuestos.

El universo, el todo, está formado por dos realidades existentes *per se:* los cuerpos, de los que nuestra experiencia da testimonio, y el vacío, considerado como una necesidad que comporta el movimiento de los cuerpos, movimiento atestiguado también por nuestros sentidos. Excepto estas dos, ninguna otra realidad existe *per se*, y las demás cosas son accidentes de la materia o del vacío. El número de cuerpos y la extensión del vacío son infinitos, porque, si los cuerpos fuesen finitos y el universo infinito, aquéllos se perderían y nunca tendrían la posibilidad de encontrarse para formar un nuevo cuerpo y, si el espacio fuese limitado y los cuerpos infinitos, éstos no tendrían dónde colocarse. Por tanto, hay que que concluir que el universo es infinito.

Los cuerpos son de dos clases, simples y compuestos. Los primeros son indivisibles e inmutables, y aunque estén compuestos de partes, los *minima*, estas partes no pueden sepa-

rarse, puesto que no existen para ello espacios vacíos en la masa del átomo, ya que esto les conferiría la posibilidad de ser destruidos. Los cuerpos compuestos están formados por átomos, que si se encuentran estrechamente enlazados constituyen un sólido, y un fluido si no están entrelazados, y para continuar unidos han de estar rodeados por otros que sí lo estén (por ejemplo, el alma, un fluido, está contenida en el cuerpo, un sólido).

El vacío, definido como una substancia que no puede ser reconocida por los sentidos, *aphanés ousía*, es designado por Epicuro con los nombres de *to kenón*, *chóra* —espacio— y, si atendemos a los doxógrafos, también con el de *tópos*. Esta triple denominación corresponde a significados ligeramente distintos comprendidos en la noción de vacío. Para que el movimiento sea posible hemos de aceptar que el vacío es potencialmente lugar susceptible de ser ocupado por un cuerpo, y que cualquier lugar puede ser en potencia vacío, aunque no debemos interpretar el concepto de potencia en sentido aristotélico, sino sólo referido al tiempo. En cada momento indivisible de tiempo el universo está formado por átomos o compuestos de átomos dispuestos de un modo determinado y separados por una gran cantidad de espacios vacíos, pero en el momento siguiente esta disposición puede haber cambiado y el espacio, antes vacío, puede haberse convertido en un lugar ocupado por un objeto. El término *kenón* sugiere los espacios vacíos entre los áto-

mos o grupos de átomos, y el término *tópos* se refiere al área ocupada por los átomos y sus compuestos.

A las partes mínimas de que está compuesto el universo Epicuro las llama átomos y, para que se cumpla el postulado de la eternidad de la materia, los átomos han de ser indestructibles e inmutables. En cuanto a su número, ya hemos dicho que son infinitos, pero, en cuanto a sus formas, Epicuro las supone limitadas aunque incontables. Esta afirmación constituye uno de los puntos originales de la doctrina en los que se separa del atomismo anterior. Demócrito aceptaba la infinitud de las formas atómicas como una solución para explicar los continuos cambios de las cualidades en los cuerpos compuestos; Epicuro las justifica ya sea por cambios subjetivos, o por cambios en el ambiente exterior o por las distintas posiciones de los átomos y la variación de sus movimientos en los cuerpos percibidos. Si se aceptaba la hipótesis de Demócrito los átomos tendrían que ser visibles, cosa que la experiencia contradice. Por tanto, Epicuro niega también que el tamaño de los átomos alcance el límite de la visibilidad. Para él existe una amplia gama de átomos de diferentes medidas, pero son todos tan pequeños que no alcanzamos a verlos. Las formas de los átomos son finitas aunque el número de átomos con la misma figura es infinito. El número de *minima* en el interior del átomo es también limitado, porque, si fuera infinito,

tendríamos también un número infinito de formas atómicas. Estos *minima* tienen todos el mismo tamaño y la misma forma.

Epicuro atribuía a los átomos tres cualidades: forma, peso y tamaño, suficientes para originar todas las diferencias que puedan observarse en los complejos corpóreos. El tamaño conlleva la existencia de partes indivisibles, los ya mencionados *minima,* que permitían a Epicuro dar una explicación del movimiento sin olvidar el principio aristotélico de que el movimiento espacial supone la división, pero también sin destruir el átomo y, por tanto, la materia, aceptando una división hasta el infinito que no concebía ni en el plano real ni en el ideal.

Hay que hacer notar que Epicuro no sólo distingue *minima* indivisibles y homogéneos en cuanto al tamaño, sino que también supone unos *minima* similares en lo que se refiere al movimiento y al tiempo. Los átomos, además, tanto si son libres como si se encuentran en el interior de los compuestos, se mueven continuamente en cualquier dirección imaginable y a una velocidad uniforme y rapidísima.

Los compuestos atómicos, que reciben el nombre de *systáseis* o *systémata,* pueden tener distintos tamaños, y los más pequeños no llegan a ser perceptibles. Algunos de éstos, a los que Epicuro llama raíces, sienten un afán especial para unirse con otros y formar determinados objetos físicos, que representan unas nuevas substancias. El compuesto resultante no es una mera colección de raíces o de átomos, sino

que posee una realidad propia —hombre, piedra, árbol o estrella—. Cada uno de los cuerpos tiene un número de átomos limitado, y cada cuerpo visible es la suma de puntos mínimos perceptibles, que, precisamente por ser de tamaño limitado, son también de número limitado.

En los compuestos los cambios se producen ya sea por transposición, es decir, por una nueva ordenación de los átomos que lo componen, ya sea por yuxtaposición, como en las amalgamas de metales, o por substracción, como en el caso de los cuerpos que se desecan o se endurecen.

Los cuerpos poseen dos clases de cualidades, unas necesarias y que no pueden separarse del cuerpo: el peso, la forma y el tamaño; otras no necesarias y susceptibles de ser separadas del cuerpo, como el movimiento y el reposo. Las primeras existen en los átomos y en los compuestos, las segundas, tan sólo en los compuestos. Las cualidades del átomo son permanentes, al igual que el propio átomo; las cualidades de los compuestos están sujetas a cambios y modificaciones como el propio compuesto que debe disgregarse antes o después.

Cuando las cualidades primarias se aplican a un compuesto, Epicuro las llama *symbebékota (coniuncta),* y cuando se refiere a los compuestos el color forma parte de las cualidades primarias. Las cualidades secundarias reciben el nombre de *symptómata (eventa),* y son aquellas que pueden presentarse y desaparecer sin

afectar a la naturaleza del objeto (la riqueza, la pobreza, etc.). Entre las cualidades secundarias Epicuro incluye al tiempo, que no es una propiedad existente *per se* y que encontramos concomitante a la prolepsis de un objeto, sino que más bien constituye una propiedad accidental de propiedades accidentales, ya que se determina a través de propiedades físicas transitorias como el movimiento y el reposo de un cuerpo, o la luz del aire.

Los átomos, para Epicuro, están dotados de un movimiento continuo, de velocidad uniforme, ultrasensible e inimaginable, independiente de su masa y peso porque tiene lugar siempre en el vacío. Este movimiento se produce de tres modos distintos: de forma perpendicular, por declinación espontánea de la línea recta, por repulsión o rebote hacia atrás como consecuencia de una colisión.

El segundo de estos movimientos, el *clínamen,* constituye una aportación específicamente epicúrea respecto al atomismo de Demócrito, quien sólo admitía la caída en línea recta y la repulsión. Epicuro introduce el *clínamen* respondiendo a la necesidad de explicar el encuentro entre dos átomos y, por tanto, el origen del universo. La lluvia continua de átomos, que habría sido la consecuencia de la caída en línea recta causada por el peso del átomo, no hubiera sido capaz nunca de generar ni el más pequeño compuesto, pues las trayectorias de los átomos se habrían desarrollado en líneas paralelas. El movimiento de separación

respecto a esta línea perpendicular, debido al azar, era la hipótesis necesaria para explicar la realidad del universo existente, y la prioridad del movimiento vertical —puesto que Epicuro acepta que el cosmos no ha tenido un comienzo, que siempre ha existido y que siempre existirá— hemos de entenderla sólo en un plano lógico.

Según hizo observar ya K. Marx en su tesis doctoral [9], el *clínamen* sirve también para explicar la autonomía de la conducta de los seres animados, capacidad que a menudo se identifica con el libre albedrío. Para Marx, el *clínamen* resume la diferencia conceptual que separa la hipótesis mecanicista de un Demócrito de la finalidad perseguida por Epicuro, es decir, la afirmación de la conciencia individual y abstracta. En el sistema de Demócrito la exclusividad del movimiento en línea recta deja al átomo absolutamente determinado por el espacio, esto es, en poder de algo exterior a sí mismo. En cambio, el concepto de átomo según Epicuro incluye dos movimientos que comportan dos nociones contradictorias, que son al mismo tiempo la clave del sistema: el movimiento en línea recta, en que el átomo es atraído por un centro de gravedad exterior a él, y la desviación espontánea de la línea recta, en que el

---

[9] K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, Francfort, 1927.

átomo se convierte en su propio centro de gravedad y, por tanto, afirma su autonomía.

Si queremos volver a pensar el *clínamen* en términos de física algo más moderna, tal como hace D. Sedley [10], podríamos decir que la desviación constituye un mínimo grado de indeterminismo, indeterminismo que es la negación del determinismo, por todos reconocido como incompatible con el libre albedrío.

No obstante, tampoco queda claro cómo la introducción de un principio de indeterminación puede beneficiar a la causa de la libre determinación. Porque la introducción de un elemento azaroso en el comportamiento de nuestros átomos —la desviación atómica se produce en un momento y en un lugar no fijados— puede convertirnos a todos en algo excéntricos, pero la excentricidad no es lo mismo que el libre albedrío, y quizás podamos pensar que es lo contrario.

Es evidente, pues, que el *clínamen,* que puede producirse sin trabas en cada átomo y en cada momento, tanto en una mesa como en una piedra o en un animal, no debe pensarse como una condición suficiente, sino como una condición necesaria de la independencia de nuestra conducta.

Podemos preguntarnos, asimismo, si existe una conexión causal y directa entre las desvia-

---

[10] A. A. Long y D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary,* Cambridge, 1987.

ciones individuales en los átomos del alma y los actos autónomos, o bien la relación es más sutil.

En la *Carta a Meneceo* Epicuro enfatiza la diferencia entre necesidad —*anánke*— y azar —*týche*—, de un lado, y, de otro, lo que llama *tó par hemâs,* lo que depende de nosotros, la causa que reside en nosotros. Asimismo en el tratado *Sobre la naturaleza* Epicuro argumenta sobre nuestra capacidad para modelar nuestra propia vida. Cuando nacemos, dice Epicuro, tenemos una amplia gama de potencialidades alternativas (que llama semillas —*spérmata*—) para desarrollar nuestro carácter; por tanto, el modo en que éste efectivamente se desarrolla depende de nosotros, ya que inicialmente no estaba formado. Nosotros tenemos la capacidad, a partir de las creencias que nos informan, de controlar las impresiones que nuestro entorno deja en nosotros, y somos nosotros y no nuestro entorno quien ejerce el control.

A continuación Epicuro parece criticar a un discípulo de Demócrito que objetaría que, si finalmente nos desviamos en una dirección, es necesario que exista ya una causa presente desde el principio, o dependiente de nuestro entorno, que nos haya inclinado hacia aquella dirección. La réplica de Epicuro es que cada vez que le reprochamos a alguien su comportamiento, damos por sentado que él mismo es el responsable y no su constitución congénita ni el ambiente que le rodea. Es evidente, dice, que no culparíamos a los demás por alguna ca-

racterística que fuera innata y no pudiera ser erradicada. Por este motivo no culpamos a los animales salvajes, porque su conducta está determinada en el momento de nacer y escapa a su propio control.

El sabio epicúreo, pues, por un esfuerzo de su voluntad, deja de actuar determinado por las circunstancias externas y encuentra en la conciencia su centro de gravedad. En la imposibilidad de contrarrestar y anular el mundo exterior, origen de la turbación y el dolor, el sabio no debe tampoco dejarse dominar por él, sino saber desviarse en la *ataraxía*, de la misma manera que los dioses se desvían alejándose del mundo.

Respecto al movimiento de los cuerpos compuestos, la explicación de cómo se produce presenta algunas dificultades. Los movimientos visibles son extremadamente diversos, aunque los átomos se mueven siempre, todos ellos, a una misma velocidad; asimismo, los compuestos están dotados de una velocidad sensible, y los átomos, de una velocidad suprasensible. Por todo ello Epicuro supone que, al igual que los átomos libres, los que forman parte de un compuesto, de un cuerpo visible, por más duro y sólido que nos aparezca, nunca se encuentran en reposo, sino que mantienen un movimiento constante en cualquier dirección concebible y a una velocidad uniforme. Este movimiento interno produce una vibración que Epicuro, si-

guiendo la tradición atomista, llama *palmós*. En el interior del objeto todos los átomos conservan la misma velocidad, sólo que, a causa de los continuos choques, su movimiento se transforma en una suma intermitente de brevísimas trayectorias en las más diversas direcciones, realizadas en un período de tiempo tan corto que no podemos imaginarlo, sino tan sólo concebirlo teóricamente.

Está claro que en uno de estos *minima* temporales los átomos no se mueven todos en la misma dirección, puesto que, si así fuera, el compuesto adquiriría esta misma velocidad atómica. Por el contrario, en cada momento de tiempo determinado, unos átomos se mueven en una dirección y otros en otra, y el objeto adquiere la dirección adoptada sólo por la mayoría. Si una presión externa al compuesto se cruza en su camino, la velocidad puede quedar reducida, pero, si no ocurre así, la velocidad del móvil dependerá del grado de resistencia que la parte de átomos minoritaria ejerza respecto de los que se mueven en la dirección dominante. Si este número de átomos que se oponen a la dirección dominante es grande, la velocidad del objeto entero disminuirá.

Podemos decir que los choques, *antikopaí*, son el determinante inverso de la velocidad, si entendemos como *antikopaí* no las resistencias exteriores, sino las rupturas internas de los movimientos atómicos, es decir, la vibración interna. La colisión o la ausencia de ella es lo que nos da la apariencia de reposo o de movimien-

to. Los conceptos de rápido o lento indicarían en realidad la mayor o menor aproximación de los compuestos a la inalcanzable velocidad de los átomos. El estado de reposo sería el resultado del equilibrio entre las presiones exteriores y las colisiones internas del átomo.

Epicuro formula como una ley general que ni el peso ni el tamaño alteran la velocidad de los átomos. Los átomos, tal como hemos dicho, no pierden velocidad a causa de los choques, sino que tan sólo cambian de dirección.

Este análisis de la doctrina epicúrea del movimiento —comenta C. Giussani [11]— muestra un gran paralelismo con la teoría de la materia. Así como los átomos constituyen la esencia de la materia, también los movimientos atómicos son la esencia del movimiento de los objetos materiales, y así como existe una unidad básica de la materia causada por las cualidades idénticas de los átomos, igualmente existe una unidad del movimiento, porque el movimiento atómico, que es el principal, se produce siempre a la misma velocidad. Y del mismo modo que los cuerpos sensibles son agregados de átomos, los movimientos sensibles son el resultado de combinaciones de movimientos atómicos; y tal como las cualidades de gusto y color de los cuerpos, aunque reales, son el resultado de múltiples y diversas combinaciones atómicas, igualmente la infinita variedad de los movimientos de los cuerpos sensibles no son

---

[11] C. Giussani, *Studi Lucreziani*, Turín, 1896-1898.

más que el efecto de la combinación de movimientos atómicos de velocidad equivalente.

Muchos autores han querido ver en la exposición de la física atomista de Demócrito y Epicuro la primera formulación del principio de la conservación de la materia y de la energía, que ya habría estado contenido implícitamente en el principio parmenídeo «nada se origina de lo no existente, ni nada se destruye en el no ser». Giussani no cree que Demócrito ni Epicuro hubieran llegado a considerar, tal como lo afirma la física moderna, que materia y energía son dos nombres de la misma cosa, ni a reducir un concepto al otro. De algún modo, no obstante, el principio de la conservación de la energía se halla formulado en la física epicúrea: la suma de los movimientos del universo, es decir, la suma de sus velocidades, es en cada momento, y eternamente, la misma, así como la suma de la materia, o sea, de los átomos existentes. Podríamos formularlo también diciendo que ningún movimiento se origina en el reposo y que ningún movimiento se extingue en el reposo.

La segunda parte de la física epicúrea, la cosmología, es un intento de explicación de la génesis y estructura del mundo y del universo en que vivimos, pero también del desarrollo de las instituciones humanas. Una parte de estos temas nos son conocidos por la *Carta a Heródoto* y por la *Carta a Pitocles*, pero la formula-

ción más extensa la encontramos en Lucrecio.

Nuestro mundo, nos dice Epicuro, forma parte de un universo sin límites en el espacio y en el tiempo, en los que ocupa, como muchos otros, una porción limitada. La cantidad de mundos es infinita, unos se parecen al nuestro y otros son muy distintos, y todos suelen originarse en los espacios predominantemente vacíos que se encuentran entre los mundos ya existentes. Epicuro no acepta, para explicar la formación de los mundos, la teoría del torbellino de Demócrito, sino que cree que, cuando se reúne una cantidad de átomos suficiente que poseen las formas y las posiciones necesarias para ello, se origina un mundo. Éste crece y aumenta hasta un límite determinado, y entonces, incapaz ya de incorporar más materia, empieza a declinar, tal como sucede en los seres vivientes cuando sobrepasan su *acmé*. También rechaza la idea de Demócrito de que el crecimiento puede continuar de manera indefinida hasta chocar con otro mundo. El crecimiento ilimitado es una contradicción con lo que observan nuestros sentidos, y Epicuro aplica fielmente los principios establecidos en la canónica.

En la *Carta a Pitocles* se explica la formación de los mundos según un proceso que se inscribe en la tradición presocrática. En un primer momento, el conjunto de átomos destinado a formar un mundo se precipita en todas direcciones dentro del más completo caos. Más adelante estos átomos empiezan a reunirse,

luego se estructuran para formar los miembros del compuesto y, por último, estos miembros se ordenan según su peso, los más densos en la parte inferior y los más ligeros en la superficie.

Epicuro muestra gran interés en hacer ver que estos mundos no son seres animados y que todos, un día u otro, tal como es propio de los compuestos, terminarán por disgregarse. Los cuerpos celestes, por tanto, no han sido creados por los dioses, ni son ellos mismos dioses, sus movimientos regulares son debidos a la forma como en un principio se constituyen los agregados y no, en absoluto, a la obra de una providencia divina que controle el orden del universo.

El libro V del poema de Lucrecio nos describe los primeros tiempos de nuestro mundo y, exceptuando la cuestión de la edad de oro, parece que recoge las enseñanzas de Epicuro, que a su vez utilizó abundantes elementos democríteos. La historia sería sí: una vez que se consolidó la masa de átomos destinada a convertirse en nuestro mundo, empezaron a tomar forma las características físicas de la tierra. Después de las rocas, de las montañas y del mar, aparecieron los árboles y las plantas. Más tarde llegaron los animales, que en su forma primitiva surgieron de la tierra por generación espontánea, y los hombres, que se presentaron también de modo similar. Antes de que naciera el hombre existían criaturas de variadas y fabulosas formas, de las cuales sólo sobrevivieron aquellas que por azar poseían los medios

adecuados. No queda muy claro en la narración de Lucrecio si el estadio humano, que con seguridad apareció después que las plantas y los pájaros, es posterior o simultáneo al de los animales terrestres. Lucrecio considera una prueba de la gran antigüedad de la tierra el hecho de que el proceso generativo, que en otro tiempo fue espontáneo, se encuentre ahora en nuestras manos. Nuestros primeros antepasados, nos cuenta, eran mucho más fuertes que nosotros y su subsistencia dependía de lo que eran capaces de agenciarse. Vivían en cavernas, en la selva, y no conocían el fuego ni se cubrían con vestidos, ni tampoco tenían noción alguna de justicia ni de leyes sociales.

Al hablar del origen del lenguaje en la *Carta a Heródoto,* Epicuro supone que el hombre primitivo tan sólo era capaz de reaccionar ante acontecimientos concretos, pero que más adelante encontró, sirviéndose de la razón, el modo de anticiparse a los fenómenos naturales. Parece, por consiguiente, que la posición de Epicuro, tanto en lo que se refiere a la formación del lenguaje como a la concepción de la justicia, etc., es la de rehuir la tradicional oposición entre *phýsis* y *nómos,* es decir, entre naturaleza y convención, y considerar el *nómos* como el resultado de un proceso natural que empezaría a desarrollarse en un estadio determinado de la historia de la humanidad. La convención sería, por tanto, una etapa avanzada de la evolución natural, es decir, que en último término el *nómos* sería de alguna manera *phýsis.*

Hay que destacar, y nos parece importante, que la narración sobre el origen del hombre respeta en todo momento el principio general de la unidad básica de la materia. En ninguna ocasión se ha añadido un posible factor vital a los ingredientes de los compuestos inanimados para explicar la aparición de los seres vivos, que se habrían originado por una nueva disposición, forma y tamaño de los átomos componentes. Parece, por tanto, evidente que la filosofía epicúrea admite, si no la existencia de un progreso moral, tema muy discutido del que vamos a hablar más adelante, sí por lo menos de un progreso biológico, consumado al azar, que nos recuerda el sugerido por las teorías de J. Monod [12].

Pero, aún más que por la física, la filosofía epicúrea es conocida por su ética. Desde el primer momento en que inicia su meditación filosófica, Epicuro busca una solución para asegurar que el hombre sea feliz. Ve a su alrededor gente ansiosa, esclava del afán de poder, temerosa de que los dioses no le concedan su benevolencia, cuidando de no haberlos ofendido sin darse cuenta, intranquilos de que la muerte les sorprenda y los lleve a lugares terribles y desconocidos. En definitiva, todos temen a los su-

---

[12] J. Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna,* trad. española, Barcelona, 1971.

frimientos y al dolor, y para acallar este miedo se engañan a sí mismos con falsas ideas sobre los bienes que persiguen y los males que intentan evitar. Epicuro ha observado con atención el comportamiento de estos hombres atemorizados y, aunque el deseo de buscar el placer y rehuir el dolor le parece lícito y natural —los animales actúan del mismo modo—, cree que la mente del hombre se ve enturbiada por muchas ideas vanas, y que ésta es la causa de que sea desgraciado. Frente a tal estado de cosas, frente a esta perenne enfermedad del espíritu, Epicuro propone un remedio para contrarrestar las cuatro causas que, según él, encadenan al hombre al sufrimiento: el temor de los dioses, de la muerte, del dolor, y las ideas falsas sobre lo que en realidad constituye el bien. Su remedio, su *phármakon,* será la filosofía, que se convierte fundamentalmente en buen juicio y se abre a todos, a los jóvenes y a los viejos, a hombres, mujeres y esclavos.

Por este motivo, si, además de ser casi una revelación ética, el epicureísmo comporta una física y una canónica, esto se debe al hecho de que Epicuro está convencido de que el conocimiento de los fenómenos naturales condiciona el estado moral del hombre, y considera inútiles todas las demás ciencias que no sirven para mitigar el dolor. La necesidad de saber se mantiene, por tanto, como una condición de la salud del alma, y cualquier fundamento de la felicidad que no sea la verdad racional, natural y objetiva es rechazado de forma categórica, a

la vez que se menosprecian los conocimientos que no tienen connotaciones éticas.

La doctrina epicúrea pretende ser esencialmente vital y moral, guardando siempre la eficacia para dispensar felicidad. Razón por la cual se ofrece sin distinción de condiciones sociales, de edad ni de sexo, y la filosofía, instrumento de esta felicidad, se considera fácil y asequible.

La afirmación de que el hombre es capaz de alcanzar la felicidad presupone, tal como ya hemos dicho, la existencia de una libertad que, unida al conocimiento del mundo natural, nos permita vivir sin estar sujetos al ciclo de la casualidad. La libertad es indispensable para que el hombre modifique las condiciones de su relación con el mundo exterior, estableciendo a partir de sí mismo la iniciativa de su actuación. De esta interdependencia entre la felicidad, el conocimiento y la libertad derivan los nuevos planteamientos y las nuevas soluciones aportadas por Epicuro y que en sus formulaciones esenciales están contenidas en la *Carta a Meneceo*.

Un tema de meditación destinado a desvanecer uno de los miedos básicos del hombre consiste en alejar de la idea de la muerte cualquier imagen amenazadora. Según Epicuro, la serenidad que tanto apetecemos nos llegará, no como resultado de compensar el temor a morir con una esperanza de inmortalidad, sino a través de la clarificación del significado real de la muerte con ayuda de la filosofía. Los vicios humanos, parece querer decirnos, no son otra cosa que un ansia irracional de vida infini-

ta, y todos terminan en el dolor, el aburrimiento y la desgracia. La filosofía epicúrea, para dominar la muerte, la hace desaparecer convirtiéndola en un hecho psicológico: si lo pensamos bien, nos dice Epicuro, cada momento de vida es también un momento de muerte, y aquél, tan temido, es solamente el último de todos. Esta solución, que neutraliza la muerte convirtiéndola en compañera de toda nuestra vida, conlleva, no obstante, un profundo sentimiento de melancolía respecto al ser humano que avanza muriéndose y se transforma a cada momento.

Una vez vencida la muerte, es necesario liberar al hombre de la sujeción a la voluntad de los dioses. Ésta es la misión encomendada a la física, que nos explica las causas naturales de los fenómenos del universo, y la estructura de nuestro cuerpo y de nuestra mente. Los dioses, alejados definitivamente de un mundo que no necesita de su intervención para asegurar su estabilidad, viven felices sin ocuparse de los mortales. El hombre es libre, y esta benéfica libertad es la que le ayudará también a dominar el dolor: mediante un acto de la voluntad, el espíritu es capaz de abstraerse en medio de las mayores turbaciones y de conseguir ser feliz evocando el placer pasado o el que está por venir. La fortaleza, no obstante, se ha convertido así en un arte de eludir el dolor más que en una victoria real, y es que en este caso, al igual que en el de la muerte, Epicuro se enfrenta con uno de los más difíciles problemas

del espíritu, y las soluciones que nos ofrece, aunque responden a mecanismos psicológicamente ciertos, dejan entrever un gran escepticismo sobre las cualidades de la naturaleza humana.

Ya sólo le queda a Epicuro, para que su remedio esté completo, determinar en qué consiste el bien y la manera de obtenerlo. Preocupado por encontrar una explicación natural a la conducta humana, Epicuro observa que los placeres y el dolor que experimentan nuestros sentidos indican lo que es apropiado o inapropiado para la naturaleza del hombre, y que de algún modo acomodamos nuestras vidas según estos dos criterios que nos sirven de guía en el momento de enfrentarnos con la realidad. Consecuente con ello, Epicuro afirma que el bien consiste en buscar el placer y huir del dolor. La formulación de su principio ético, por tanto, está de acuerdo con la experiencia y no persigue explicaciones trascendentes.

A pesar de ello, es necesario analizar bien lo que Epicuro entiende por placer y por dolor, porque, si no, esta parte de su doctrina puede parecer llena de afirmaciones contradictorias. En un fragmento de la obra *De los fines* nos dice: «En cuanto a mí, no puedo hacerme una idea de lo que es el bien si aparto de él los placeres del gusto, los del sexo, los del oído y de todo aquello que proporciona un movimiento suave.» En otro momento, al explicar en

qué sentido afirma que el fin de la vida es el placer, comenta: «No es la bebida, ni la comida, ni el sexo, sino el razonamiento juicioso lo que nos conducirá a una vida feliz.» Pero conservamos también otra sentencia en la que dice que el inicio y la raíz de todo bien es el vientre, y que toda la sabiduría y las restantes finezas deben referirse a él.

Hemos de tener en cuenta que, además de distinguir entre los placeres del cuerpo y los de la mente, Epicuro distingue entre placeres catastemáticos —en reposo— y placeres cinéticos —en movimiento—. Puesto que es evidente que en la filosofía epicúrea todos los placeres comportan movimiento atómico, hemos de interpretar el placer catastemático no como una falta total de movimiento, sino como el equilibrio de los átomos en un balanceo armonioso y ordenado. Con los términos de *ataraxía* y *aponía* Epicuro hace referencia a los placeres catastemáticos de la mente y del cuerpo, y los términos *chára* y *euphrosýne* designan a los placeres cinéticos. Fiel a su interpretación naturalista, Epicuro considera que el deseo fundamental del hombre es algo parecido al de reencontrar la sensación de bienestar que siente un recién nacido cuando está limpio y ha comido bien. En este sentido puede decir que el hombre que no sufre de hambre, de sed, ni de frío, y tiene la esperanza de continuar gozando de estas condiciones, puede sentirse como un rival de Zeus en cuanto a felicidad. Cuando un hombre puede considerarse libre

de las penas del cuerpo, si mantiene entonces una posición correcta respecto a sus deseos, esperanzas y temores, se encuentra en un estado óptimo para alcanzar el más elevado placer espiritual, es decir, la ataraxia. Es en este sentido en el que Epicuro afirma que los placeres mentales dependen y se refieren a las penas del cuerpo. Esto no significa que el espíritu no pueda ser feliz si el cuerpo no se halla libre de penas —y de ello es un buen ejemplo la muerte de Epicuro—, sino que los placeres espirituales dependen de una actitud correcta con relación a las sensaciones del cuerpo.

Según parece, Epicuro identifica el placer más elevado con la completa ausencia de pena y ansiedad, sin que esto signifique que el placer catastemático no pueda alternarse con el placer cinético, sino que, en el caso en que esto suceda, la cantidad de placer no se incrementa. Si el ser entero goza de un placer catastemático completo —*pléroma*—, este placer no puede ser aumentado y los placeres cinéticos no representarán sino una variación sobre aquel preexistente.

Epicuro mantenía que todos los placeres, así como todos los sufrimientos, tienen unos límites claramente definidos. En consecuencia, cualquier dolor del cuerpo puede desdeñarse, porque, si es agudo, no durará mucho sin que se produzca la muerte y, si su duración es prolongada, podrá soportarse con relativa facilidad, porque comparativamente será suave. Esta intensidad del placer o del dolor debemos

interpretarla, según sugieren los modernos comentarios de Epicuro, como una referencia al número de átomos que experimentan los movimientos que nos causan pena o placer, es decir, que su apreciación es cuantitativa y no cualitativa.

Pero nos equivocaríamos si frente a esta afirmación de la bondad intrínseca del placer pensáramos que Epicuro nos aconseja gozar, sin límite ni discriminación, de los placeres que se encuentran a nuestro alcance. En la *Carta a Meneceo* precisamente nos exhorta a no elegirlos todos, porque muchos comportan consecuencias desagradables que hacen preferible abandonarlos, del mismo modo que a menudo es mejor elegir algo que de momento nos causa dolor, porque después se derivará de él un placer aún mayor. La elección es posible porque no todos los placeres son de la misma categoría. La satisfacción de los deseos del primer tipo, los naturales y necesarios, es la que destierra el dolor y causa placer, y por lo hasta ahora dicho podemos deducir que se trata del hambre, el frío y la sed. La satisfacción del segundo tipo de deseos, naturales pero no necesarios, proporciona placer cinético, es decir, sólo una variación del placer catastemático que se supone preexistente, y en esta categoría se incluye el placer sexual. Éste, nos dice Epicuro, nos engañamos si lo consideramos necesario, y lo mismo sucede con los alimentos escogidos que sólo varían el placer fundamental de la necesidad de comer. Para alcanzar la felici-

dad hay que saber rechazar estos placeres sin afligirse, y pensar que, si nos satisfacemos con poco, obtenemos, en cambio, la libertad de bastarnos a nosotros mismos.

Los placeres que no son naturales ni necesarios, como el que nos proporcionan los honores de estatuas y coronas, la belleza, las riquezas, e incluso el matrimonio, acaban acarreándonos tan sólo turbación. El sabio debe rehusarlos de modo absoluto y tiene que esforzarse en controlar sus deseos de modo que no le pidan otra cosa que placeres catastemáticos del cuerpo y del espíritu y, si le es posible asegurarse una situación en la que se encuentre libre de penas y tenga una esperanza razonable de continuar gozando de la misma situación, podrá decirse que disfruta de una felicidad perfecta. Según Plutarco, los epicúreos creían que el recuerdo de los bienes pasados es un factor importante para llegar a tener una vida agradable. Este placer, igual que el que se obtiene de la contemplación de los dioses o de la confianza en los bienes futuros, es de carácter espiritual.

La felicidad, tal como parece concebirla Epicuro, podemos definirla como la completa ausencia de pena, tanto del cuerpo como del alma, y de modo absoluto sólo pueden disfrutar de ella los dioses. Los hombres la disfrutan hasta donde les alcanza; el placer catastemático existe en el estado natural de un organismo que goza de buena salud, y los placeres cinéticos surgen durante algunas actividades del organismo.

Esta teoría epicúrea del placer contiene el final de un tema tradicional en la ética griega, la política, y el planteamiento distinto de otro, la justicia. Si la finalidad de la vida del hombre es el placer, y éste se entiende como la ausencia de pena del cuerpo y de aflicción de la mente, está claro que la política queda inmediatamente condenada. En una época tan intensa de cambios como la suya, en la cual los generales de Alejandro se disputaron a muerte los restos de su imperio, la intervención en los asuntos públicos no era lo más apropiado para garantizar la ataraxia y la autarquía deseadas. Vive escondido, nos dice Epicuro, porque puede ser que la vida pública nos reporte placeres, pero los riesgos son muchos y los peligros inmensos. Por este motivo Epicuro niega también que los lazos sociales sean un hecho natural, y afirma que los hombres, por naturaleza, no están destinados a vivir en sociedad.

Y si la política se ha convertido en una fuente de turbación para el sabio, y la felicidad ya no depende del orden social que pueda ser establecido, tal como afirmaba Platón, la justicia también pierde importancia porque ya no constituye el reflejo de un orden superior. Queda desligada de un principio trascendente que con sus sanciones la garantice, puesto que los dioses no se preocupan de los humanos, y se subordina a aquello que se considera el bien, el placer.

La justicia se convierte en una convención utilitaria destinada a garantizar la máxima se-

guridad y tranquilidad mutuas. Las leyes no existen para evitar que el hombre cometa actos injustos, sino para que no sufra. El acto injusto es un mal en la medida en que se acompaña del miedo a ser descubierto y castigado, y por esta razón Epicuro llega a afirmar, hipotéticamente, que el hombre justo podría cometer un acto injusto si no existiera el riesgo de ser descubierto, pero nunca se puede estar seguro de tal cosa. La justicia en sí no existe, y la noción general de justicia, definida según su utilidad, varía en los distintos países, épocas y circunstancias.

Parece, por tanto, como consecuencia de esta afirmación de que el orden social no es una garantía para la felicidad, que Epicuro tendría que recomendar al sabio el vivir aislado como un anacoreta. Pero, a pesar de que la máxima sabiduría consiste en el ejercicio de la meditación encaminada a la curación del espíritu, y que el placer fundamental se haya reducido a la satisfacción de las mínimas necesidades materiales, Epicuro, que conoce bien la fragilidad psicológica del ser humano, no cree que esta paz del alma pueda alcanzarse en soledad. En la *Carta a Meneceo* exhorta a jóvenes y viejos a meditar en compañía de un amigo. La *philía*, la amistad, es recomendable por la cantidad de bienes que de ella se derivan. En torno al sabio, la comunidad de amigos forma un mundo homogéneo penetrado del consenso en las mismas convicciones morales, que refuerza el íntimo sentimiento de seguridad al

ser compartido por el entorno, y el placer del sabio aumenta por la representación del placer del amigo considerado como propio. El intercambio de pensamientos y el contacto de los afectos proporcionan al alma una paz tal, que la *philía* deja de ser un instrumento para contribuir a la felicidad y se convierte en *eudaimonía* en sí misma. Hasta tal punto esto es así, que Epicuro, olvidando el utilitarismo y el egoísmo implícitos en su moral, proclama que es dulce para el sabio soportar el dolor y la muerte por un amigo querido.

Demócrito había afirmado también que no merece la pena vivir la vida si no se tiene un buen amigo. En la *Sent. Vaticana* 52, Epicuro dice que la amistad recorre la tierra como un heraldo que nos invita a gozar de la felicidad, y afirma en la *Máxima capital* 27 que de todos los bienes que la sabiduría proporciona para alcanzar una vida feliz, el mayor de todos es la amistad.

La amistad se identifica, pues, con el placer, pero Epicuro considera también a los amigos como una protección segura frente al mundo exterior, y, en general, frente a las vicisitudes de la vida, de modo que conecta el tema de la amistad con el de la justicia, ya que ambas son el resultado de un pacto que refuerza nuestra seguridad y que nos proporciona la necesaria ataraxia.

Convencido de que la amistad es la garantía más segura para la obtención del placer, Epicuro convirtió su escuela filosófica en un círculo de amigos, en el que parece que también

fueron admitidos mujeres y esclavos. Algunos de los textos que se nos han conservado, como por ejemplo el *Testamento* de Epicuro, nos muestran el elevado nivel de solidaridad existente en la comunidad, la devoción de los discípulos hacia el maestro, e incluso la ternura con que éste les correspondía.

Torcuato, uno de los interlocutores del *De finibus* de Cicerón, nos habla de la *conspiratio amoris* que hacía posible que en la estrechez del Jardín tuviera cabida la unanimidad del afecto.

A la plenitud de la *eudaimonía* contribuye también la piedad. Sería lógico pensar que los esfuerzos de Epicuro por demostrar que ni el hombre ni el mundo dependen de los dioses le conducirán a negar su existencia. Pero Epicuro, y en ello demuestra una vez más su profunda psicología, resuelve el problema de otro modo, y los dioses se convierten en un ejemplo de toda la filosofía epicúrea, casi podríamos decir que la personifican.

Los dioses existen, nos dice Epicuro. Prueba de ello es la noción de divinidad que se da en la mente de todos los hombres. Es necesario tan sólo purificar esta idea de las opiniones vanas con que el vulgo la ha contaminado, y sabremos que los dioses, naturaleza feliz e inmortal, no experimentan trastorno alguno, ni lo causan a nadie, y que no les conmueven ni la ira ni la benevolencia, porque tales sentimientos sólo son propios de naturalezas débi-

les. Es absurdo imaginar, por tanto, que los dioses se molesten en gobernar el mundo, ni en intervenir en los asuntos humanos, pues esta actividad sería contraria a la serenidad perfecta que constituye la base de su felicidad. La inmortalidad, la imperturbabilidad y la absoluta felicidad de estos dioses podemos llegar a imaginarla por un proceso de analogía con el hombre. Dotados de un cuerpo mayor, más bello y más sutil que el nuestro, renovado por una corriente constante de átomos que impide su degradación, estos seres divinos habitan en los *intermundia,* los espacios entre los mundos que permanecen libres.

Aunque estos dioses no necesitan de ningún signo de veneración, para nosotros es natural el honrarlos, afirma Epicuro, ofreciéndoles los sacrificios tradicionales y, sobre todo, guardando sobre ellos ideas piadosas. La oración es conveniente para la sabiduría, no porque los dioses vayan a irritarse si no les rogamos, sino porque nosotros somos conscientes de cuánto nos sobrepasan ellos en poder y excelencia. Por otra parte, si los dioses son inefablemente dichosos, alabarlos en las plegarias y acercarse a ellos en las ocasiones solemnes de los sacrificios es participar un poco de su felicidad. Por este motivo los discípulos de Epicuro deben seguir las prescripciones de la religión, porque si las fiestas son para todos una ocasión de alegría, el epicúreo tiene aún más motivos para estar alegre, ya que él, mientras disponga de un plato de comida, de un vaso de agua y

de una capa con que cubrirse del frío, puede rivalizar con Zeus en cuanto a felicidad.

Vemos, pues, cómo los dioses epicúreos, surgidos de la exaltación de las cualidades de la naturaleza humana y carentes de los males que atormentan al hombre, representan la encarnación del ideal del sabio. El desinterés básico de la veneración que se les debe, como un homenaje a la belleza, a la felicidad y al bien absolutos, no impide que los dioses representen una garantía de que la felicidad existe y es posible. Por ello se recomienda la oración: mientras reza, el sabio se reconforta en la contemplación de los dioses, y esto aumenta su propia felicidad, porque los dioses son como un espejo, y el sabio goza en esta contemplación, que, al fin, es la de su propia imagen.

Frente a los males del mundo, y frente al mal de vivir, Epicuro se esfuerza, a través de cartas y máximas, en ofrecernos un remedio sencillo. El hombre es libre, y ser feliz no depende en definitiva más que del ejercicio de una virtud, la *phrónesis,* el juicio. Su ética está exenta de preceptos y de prohibiciones en términos absolutos, y al tiempo que éste constituye uno de los aspectos más atractivos de la filosofía epicúrea, es también el motivo de que la práctica de esta doctrina deba reducirse a un pequeño círculo de espíritus elegidos. A pesar de la voluntad de Epicuro de que su mensaje llegue a todos los hombres, la moral epicúrea, para producir sus mejores frutos, necesita de un medio que le sea altamente propicio, y el

sabio epicúreo tiene que encerrarse en compañía de sus amigos, en el Jardín.

A la muerte de Epicuro, y tal como establecía su testamento, la dirección de la escuela recayó sobre uno de los discípulos más antiguos, Hermarco de Mitilene. A partir de este momento hasta su desaparición definitiva en el siglo III d.C., la característica más constante que iba a distinguir a la escuela epicúrea no sería la originalidad en el esfuerzo especulativo de los sucesores para profundizar en el pensamiento del maestro, sino, muy al contrario, la fidelidad a la palabra del fundador considerada como norma segura para llegar a la felicidad. De aquí que el cuerpo de la doctrina se conservara libre de heterodoxias durante tantos años y que los sucesivos escolarcas nos sean poco conocidos.

Pero, también, los epicúreos se distinguieron, en general, por un gran espíritu apostólico, del que nos habla Cicerón cuando nos explica que además de llegar hasta Grecia e Italia, su espíritu les llevó a conquistar *omnis barbaria*. La expansión empezó ya en vida del fundador, y sabemos que durante el siglo II a.C. el epicureísmo fue acogido en Siria por los seléucidas, algunos de cuyos príncipes fueron adeptos de la escuela, por ejemplo Antíoco Epifanio y su hermano Crátero.

Un documento único y original que da prueba de este espíritu de proselitismo es la

gran inscripción sobre piedra que fue encontrada en Enoanda, que data del siglo II d.C. y en la que un tal Diógenes quiso grabar, de modo definitivo y visible para todos, los principios de la filosofía que profesaba con fervor.

Pero el lugar donde la filosofía epicúrea tuvo más éxito fue en Roma. Ya a mediados del siglo II a.C. los filósofos epicúreos intentaron introducirse en la ciudad, aunque no fue hasta casi un siglo después cuando la doctrina epicúrea consiguió influir en una parte importante del mundo intelectual y político romano.

Encontramos en Nápoles la existencia de un Jardín, dirigido por un tal Sirus, probablemente un oriental, en el que muchas figuras de la literatura latina, poetas en especial, se iniciaron en las doctrinas de Epicuro. Catulo, Virgilio, Horacio, aunque más tarde perdieran quizás algo del entusiasmo primigenio, guardaron de Epicuro un sentido de humanidad y de vida interior que se refleja todavía en el héroe de la *Eneida,* el piadoso Eneas, lleno de unas cualidades y de una *philía* que le asemejan a un sabio epicúreo.

El sentido refinado de la interioridad, de la armonía del espíritu que encontramos en los *poetae novi,* nos hace pensar que guardaron una huella profunda de su contacto con Epicuro. Pero si algo sabemos, aunque poco, de las relaciones de un Virgilio o de un Horacio con los círculos epicúreos de Roma o de Nápoles, no sabemos nada sobre la iniciación filosófica de Lucrecio, el gran poeta romano que expuso

con detenimiento las doctrinas epicúreas en su poema *De rerum natura,* publicado póstumamente por Cicerón.

Otro ejemplo de la penetración del epicureísmo en la sociedad romana es la figura de Filodemo de Gádara, el filósofo que vivió durante más de veinte años en casa de L. Calpurnio Pisón, el suegro de Julio César. El descubrimiento de una biblioteca, que guardaba fundamentalmente obras de Filodemo y alguna de Epicuro en una villa de Herculano, nos ha permitido conocer algunas modificaciones que la doctrina epicúrea había sufrido o había intentado para adaptarse mejor al modo de entender el mundo de sus nuevos adeptos romanos.

Después de este período de sorprendente fecundidad, en el que la filosofía epicúrea llegó incluso a influir en el campo de la medicina, en las teorías de la escuela metódica, no volvemos a tener testimonios sobre la actuación de los epicúreos hasta el siglo II de nuestra era. La emperatriz Plotina, esposa de Trajano, hizo que se reorganizara la escuela, cuyas doctrinas se consideran en este momento como una sólida defensa contra los errores y supersticiones que la proliferación de las tendencias místicas difunde sin cesar. No obstante, y a pesar de este intento oficial de darle nueva vitalidad, la tendencia al misticismo religioso fue la que se impuso, y la doctrina epicúrea, regla de vida para unos pocos espíritus selectos, sucumbió en los nuevos tiempos en que el cristianismo alcanza el poder.

La doctrina epicúrea, que hasta aquí hemos tratado de exponer en sus puntos principales, nos ha llegado a través de unos pocos y, en ocasiones, maltrechos documentos. De los trescientos volúmenes que, según parece, constituían la herencia literaria de Epicuro, podemos decir que sólo hemos recibido unas migajas. Diógenes Laercio reprodujo, en el libro X de su obra *Vidas, doctrinas y sentencias de filósofos ilustres,* tres cartas de Epicuro, de las que hemos de pensar que existían antologías, a causa de su contenido doctrinal. La *Carta a Heródoto* trata de la física; la *Carta a Pitocles* —que algunos han considerado espuria—, de la meteorología, y la *Carta a Meneceo* está dedicada a cuestiones éticas y teológicas.

Epicuro quería facilitar la comprensión de su doctrina por medio de extractos y resúmenes de su obra, y de sentencias concisas. Un conjunto de cuarenta sentencias de estas características, las *kýriai dóxai,* nos ha sido conservado por el mismo Diógenes Laercio, y durante el siglo pasado se descubrió otro, el *Gnomologium Vaticanum,* en un códice vaticano. Hay que pensar que este tipo de antologías eran numerosas y frecuentes, ya que no hace muchos años se reconoció en un papiro de Berlín un nuevo grupo de sentencias.

Los papiros carbonizados que se encontraron a finales del siglo XVIII en una villa de Herculano, sepultada por la erupción del Vesubio del año 70 d.C., guardaban restos de obras de Epicuro, sobre todo del tratado *Sobre la natu-*

raleza, su obra más importante, que constaba de treinta y siete libros. Por desgracia, los papiros que contienen esta obra son de los peor conservados, y las lecturas que de ellos pueden extraerse necesitan de una cuidadosa labor filológica.

No obstante, a pesar de la pérdida casi completa de la mayoría de sus obras, la doctrina epicúrea ha podido ser recuperada en sus esquemas generales gracias a la existencia de diversas fuentes. Los textos de Filodemo, además del valor de su propio contenido, nos reproducen fielmente diferentes fragmentos de Epicuro; la inscripción de Diógenes de Enoanda, en Licia, en el 200 d.C., recoge extractos de la doctrina, máximas y una carta de Epicuro a su madre; los escritos polémicos de Plutarco contra Epicuro y Colotes nos ilustran también sobre algunos aspectos concretos, y lo mismo sucede con diversos pasajes de Sexto Empírico.

Entre los escritores latinos, el *De rerum natura* de Lucrecio nos ofrece una exposición muy amplia y bien documentada de la filosofía epicúrea. Asimismo, los escritos filosóficos de Cicerón, especialmente los tratados *De natura deorum*, *De finibus* y *Tusculanae disputationes*, contienen importantes resúmenes, y podemos suponer que Séneca conocía alguno de aquellos frecuentes compendios de máximas.

En la presente traducción hemos recogido íntegramente los textos de Epicuro conserva-

dos por Diógenes Laercio *(Testamento, Carta a Heródoto, Carta a Pitocles, Carta a Meneceo, Máximas capitales),* así como las *Exhortaciones* del Gnomologio Vaticano. Respecto a los fragmentos de las obras perdidas y de las cartas, hemos incorporado sólo aquellos que nos han parecido interesantes porque contribuían a una mejor comprensión de la doctrina ya expuesta y porque correspondían a textos en general bien conservados. No hemos traducido aquellos fragmentos que, o por ser muy cortos y desligados de contexto, o por presentar muchas lagunas, necesitan para su interpretación poder ser cotejados con su forma original griega, y que nos parecen adecuados para figurar en una edición más especializada.

Debo agradecer, finalmente, la valiosa colaboración prestada por las profesoras Montserrat Camps, en la traducción de los *Fragmentos,* y Francesca Mestre, en la de las *Sentencias.*

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

La traducción de las *Cartas* de Epicuro *(a Heródoto, a Pitocles, a Meneceo),* que ofrecemos en este volumen, está basada en el texto establecido por nosotros mismos en la edición de la Fundació Bernat Metge, *Epicur. Lletres,* Barcelona, 1975.

Para la traducción del *Testamento,* de las *Sentencias* y *Máximas* y de la selección de *Fragmentos,* hemos utilizado la edición de G. Arrighetti, *Epicuro. Opere, frammenti e testimonianze,* Turín, 1960, la mejor y más completa hasta el momento actual.

Los números marginales entre corchetes del *Testamento* y las *Cartas* corresponden a los capítulos del libro X de las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio, obra en la que se nos han conservado estos escritos de Epicuro.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE EPICURO

A) *Principales ediciones*

APELT, O.: *Diogenes Laertius. X. Buch. Epikur,* Hamburgo, 1968.

ARRIGHETTI, G.: *Epicuro. Opere, frammenti e testimonianze,* Turín, 1960; 2.ª ed., 1973.

HICKS, R. D.: *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers,* Londres/Cambridge (Massachussets), 1925.

LONG, H. S.: *Diogeni Laertii Vitae Philosophorum.* Oxford, 1964.

MUHLL, P. von der: *Epicuri epistolae tres et ratae sententiae,* Leipzig, 1922; reimp., Stuttgart, 1966.

USENER, H.: *Epicurea,* Berlín, 1881; Leipzig, 1887; reimp. anastática, Roma, 1963.

B) *Principales traducciones*

ARRIGHETTI, G.: *Epicuro. Opere,* Turín, 1967.
BAILEY, C.: *Epicurus. The Extant Remains,* Oxford, 1926; reimp., Hildesheim, 1970.
BIGNONE, E.: *Epicuro. Opere, frammenti e testimonianze,* Bari, 1920; reimp. anastática, Roma, 1964.
CONCHÉ, M.: *Épicure. Lettres et maximes,* Villers-sur-Mer, 1977; París, 1987.
GEER, R. M.: *Epicurus. Letters, Principal Doctrines and Vatican Sayings,* Nueva York, 1964.
GENAILLE, R.: *Diogène Laërce. Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres,* París, 1933; reed., 1965.
GIGANTE, M.: *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi,* Bari, 1962.
GIGON, O.: *Epikur. Von Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmenta,* Zurich, 1949; 2.ª ed., 1968.
ISNARDI PARENTE, M.: *Epicuro. Opere,* Turín, 1974.
ORTIZ Y SANZ, J.: *Diógenes Laercio. Vida de los filósofos ilustres,* Madrid, 1965.
PIQUÉ, A.: *Vida de Epicuro,* Barcelona, 1981.
SOLOVINE, M.: *Épicure: doctrines et maximes,* París, 1925; 3.ª ed., 1965.

C) *Otras ediciones y traducciones parciales*

AMERIO, R.: *Epistola a Meneceo, Massime Capitali, Gnomonologio Vaticano, Frammenti e testimonianze,* Turín, 1957.
BOER, E.: *Brief aus Pythocles,* Berlín, 1954.
BOLLACK, J.: *La pensée du plaisir. Épicure, textes moraux, commentaires,* París, 1975.
DIANO, C.: *Epicuri ethica,* Florència, 1946.
— *Lettere di Epicuro e dei suoi,* Florencia, 1946.
GARCÍA GUAL, C.: *Epicuro,* Madrid, 1981.

GARCÍA GUAL, C., y ACOSTA, E.: *Epicuro. Ética. Génesis de una moral utilitaria,* Barcelona, 1974.
HAESLER, B.: *Pap. Berol. 16369,* Berlín, 1963.
HARINGER, J. von: *Epikur. Fragmente,* Zurich, 1947.
JUFRESA, M.: *Epicur. Lletres,* Barcelona, 1975.
LONG, A. A., y SEDLEY, D. N.: *The Hellenistic Philosophers. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary,* Cambridge, 1987.
MEWALDT, J.: *Epikur, Philosophie der Freude. Eine Auswahl aus seinen Schriften,* Stuttgart, 1949; 2.ª ed., 1973.
MIRALLES, C.: «Epístola a Meneceo», *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos,* V, 2, 1971, pp. 75-77.
NIZAN, P.: *Les materialistes de l'Antiquité: Démocrite, Épicure, Lucrèce,* París, 1938; 2.ª ed., 1965.
PESCE, D.: *Il pensiero stoico ed epicureo,* Florencia, 1958.
SHAPIRO, H., y CURLEY, E. M.: *Hellenistic Philosophy. Selected Readings in Epicureanism, Stoicism, Skepticism and Neoplatonism,* Nueva York, 1965.
VOGLIANO, A.: *Epicuri et epicureorum scripta in Herculanensibus papyri servata,* Berlín, 1928.
ZARANKA, J.: «Epicuro, máximas y exhortaciones», *Ideas y valores,* XIV, 1962, pp. 58-81.

II. ESTUDIOS SOBRE EPICURO

Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé, París, 1969.
ALFIERI, V.: *Atomos idea,* Florencia, 1953.
ARMS, J. H. d': *Romans on the Bay of Naples,* Cambridge (Mass.), 1970.
ARRIGHETTI, G.: «Sul problema dei tipi divini nell'epicureismo», *La Parola del Passato,* X, 1955, pp. 404-415.
ARRIGHETTI, G., y GIGANTE, M.: «Frammenti del li-

bro undicesimo *Della Natura* in Epicuro (P. Herc. 1042)», *Cronache Ercolanesi,* VII, 1977, pp. 5-8.

ASMIS, E.: *Epicurus' Scientific Method,* Nueva York, 1984.

BAILEY, C.: *The Greek Atomist and Epicurus,* Oxford, 1928.

BARIGAZZI, A.: «Epicurea», *Hermes,* LXXXI, 1953, pp. 145-162.

BARRIO, J.: «El clinamen epicúreo», *Revista de Filosofía,* XX, 1961, pp. 47-51.

BIGNONE, E.: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* Florencia, 1936; reed., 1973.

BLOCH, R. O.: «État présent des recherches sur l'épicurisme grec», *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé,* o.c., pp. 92-138.

BOLLACK, J., y LAKS, A.: *Études sur l'épicurisme antique,* Lille, 1976.

BOYANCÉ, P.: *Lucrèce et l'épicurisme,* París, 1963.

BRUNDELL, B.: *P. Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy,* Dordrecht, 1987.

CASTNER, C. J.: *Prosopography of Roman Epicureans,* Francfort del Meno, 1988.

CLAY, D.: «The Cults of Epicurus», *Cronache Ercolanesi,* XVI, 1986, pp. 11-28.

CHILTON, C. W.: *Diogenes of Oenoanda, the Fragments: a Translation and Commentary,* Oxford, 1971.

— «Did Epicurus Approve of Marriage? A Study of D. Laertius X, 119», *Phronesis,* 5, 1960, pp. 33-38.

DIANO, C.: *Scritti epicurei,* Florencia, 1974.

Epicurea in memoriam Hectoris Bignone, Génova, 1959.

FARRINGTON, B.: *The Faith of Epicurus,* Londres 1967; trad. castellana de J. Cano Vázquez, *La rebelión de Epicuro,* Barcelona, 1974.

FESTUGIÈRE, A.: *Épicure et ses dieux,* París, 1946.

FRISCHER, B.: *The Sculpted Word: Epicureanism and*

Philosophical Recruitment in Ancient Greece, Berkeley, 1982.

FURLEY, D. J.: *Two Studies in the Greek Atomists,* Princeton, 1967.

— *The Greek Cosmologists,* vol. I., *The formation of The Atomic Theory and its Earliests Critics,* Cambridge, 1987.

GABAUDE, J. M.: «L'originalité de l'éducation selon l'épicurisme», *Diotima,* XI, 1983, pp. 56-66.

GARCÍA CALVO, A.: «Para la interpretación de la Carta a Heródoto de Epicuro», *Emerita* XL, 1972, pp. 69-140.

GARCÍA GUAL, C.: «Epicuro, el libertador», *Estudios Clásicos,* XIV, 1970, pp. 379-408.

GASSENDI, P.: *De vita et moribus Epicuri,* Lyón, 1647.

— *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii,* Leiden, 1649.

— *Syntagma philosophiae Epicuri,* La Haya, 1655.

GIANNANTONI, G.: «Il piacere cinetico nell'etica epicurea», *Elenchos,* V, 1984, pp. 25-44.

GIGANTE, M.: *Scetticismo e epicureismo,* Nápoles, 1981.

GIUFFRIDA, P.: *L'epicureismo nella letteratura latina,* 2 vols., Turín, 1940-1950.

GIUSSANI, C.: *Studi lucreziani,* Turín, 1896-1898.

GOLDSCHMIDT, V.: «La théorie épicurienne du droit», en J. Barnes (ed.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice,* Cambridge/París, 1982.

GOSLING, J. C. B., y TAYLOR, C. C. W.: *The Greeks on Pleasure,* Oxford, 1982: 2.ª ed., 1984.

GRILLI, A.: «Epicuro e il matrimonio», *Rivista di Storia della Filosofia,* 26, 1971.

— *Diogenis Oenoandensis fragmenta,* Leipzig, 1967.

GUERLAC, H.: *Newton et Epicure,* París, 1963.

GUYAU, M.: *La morale d'Épicure,* París, 1886.

INWOOD, B.: «The Origins of Epicurus' Concept of

Void», *Classical Philology,* LXXVI, 1981, pp. 273-285.

JONES, H.: *The Epicurean Tradition,* Londres/Nueva York, 1989.

JUFRESA, M.: «Sobre Filodemo», *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos,* IX, 1975, pp. 15-73.

KLEVE, K.: «Id facit exiguum clinamen», *Symbolae Osloenses,* LV, 1980, pp. 27-31.

LACY, Ph. de: «Limit and Variation in the Epicurean Philosophy», *Phoenix,* XXIII, 1969, pp. 104-113.

LEONE, G.: «Epicuro Della Natura, libro XIV», *Cronache Ercolanesi,* XIV, 1984, pp. 17-107.

LONG, A. A.: «Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus», *Bulletin of the Institute of Classical Studies,* XVIII, 1974, pp. 114-133.

— «Chance and Natural Law in Epicureanism», *Phronesis,* XXII, 1977, pp. 63-68.

— «Pleasure and Social Utility. The Virtues of Being Epicurean», *Entretiens de la Fondation Hardt,* XXXI, 1985, pp. 120-138.

LLEDÓ, E.: *El epicureísmo,* Barcelona, 1984.

MALEHERBE, A. J.: «Self-definition among Epicureans and Cynics», en B. E. Meyer y E. P. Saunders (eds.), *Jewish and Christian Self-definition,* vol. III, Londres, 1982, pp. 45-59.

MARX, K.: *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie,* en *Marx-Engels Gesamtausgabe,* I, Francfort, 1927; trad. española, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro,* Madrid, 1971.

MERLAN, Ph.: *Studies in Epicurus and Aristotle,* Wiesbaden, 1960.

PARATORE, E.: *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino,* Roma, 1960.

PASQUALI, A.: *La moral de Epicuro,* Caracas, 1970.

PULIGA, D.: «Chronos e Thanàtos in Epicuro», *Elenchos,* IV, 1983, pp. 235-260.

PIETTE, A.: «Les penseurs grecs à la recherche de

l'homme primitif», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire,* LXV, 1987, pp. 5-20.

RIST, J. M.: *Epicurus. An Introduction,* Cambridge, 1972.

RODIS-LEWIS, G.: *Épicure et son école,* París, 1975.

SCHOFIELD, M., y STUKER, G. (eds.): *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics,* Cambridge/París, 1986.

SCHMIDT, W.: «Epikur», *Reallexikon für Antike und Christentum,* V, Stuttgart, 1961.

SOLMSEN, E.: «Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos», *American Journal of Philology,* LXXIV, 1953, pp. 34-51.

USENER, H.: *Glossarium Epicureum,* ed. W. Schmidt y M. Gigante, Roma, 1977.

VUILLEMIN, J.: «Trois philosophies intuitionnistes: Épicure, Descartes et Kant», *Dialectica,* XXXV, 1981, pp. 21-41.

WARDT, P. A. van der: «The Justice of the Epicurean Wise Man», *Classical Quarterly,* XXXVII, 1987, pp. 402-422.

WITT, N. de: *Epicurus and his Philosophy,* Minneapolis, 1954; 2.ª ed., 1964.

OBRAS

TESTAMENTO

Por este testamento [1] dejo todos mis bienes a Aminómaco, hijo de Filócrates del demo Bates, y a Timócrates, hijo de Demetrio, del demo Pótamos, según la
[17] donación hecha a ambos —escrita en el Metroo— con la condición de que el Jardín y las dependencias de éste lo entreguen a Hermarco hijo de Agemortos, de Mitilene, y a los que con él se dediquen a la filosofía, así como a los sucesores que Hermarco deje al frente de la escuela, para que cultiven la filosofía, y para que lo conserven en cuanto les sea posible, juntamente con Aminómaco y Timócrates.

Asimismo dispongo que el Jardín sea la morada de todos los que atiendan a la filosofía en mi escuela, y también la de sus herederos, para que conserven el Jardín del modo que les parezca más seguro,

[1] D. Laercio, X, 16-21.

demás cosas, que cuiden de que en lo posible todo se cumpla como he establecido.

De los esclavos, dejo libres a Mis, a Nicias, a Licón; y a Fedrio también la dejo libre.

CARTA A HERÓDOTO

Epicuro a Heródoto, salud

[35] Para aquellos que no pueden, Heródoto [1], estudiar con detenimiento cada una de las obras que he escrito sobre la naturaleza, ni tan sólo examinar las más importantes de las que he compuesto, para éstos precisamente he preparado un compendio de toda mi doctrina a fin de que puedan recordar sus principios fundamentales, y en los momentos precisos, con ayuda de las reglas más importantes,

[1] D. Laercio, X, 35-82. Esta carta se dirige a los iniciados, y de ahí las dificultades que presenta, sin duda a causa de que se tratan sucintamente puntos que para nosotros necesitarían una explicación más extensa. No obstante, éste es el escrito más importante que poseemos de Epicuro. La carta está interrumpida por ocho escolios que se consideran antiguos, quizás del propio D. Laercio, y que reproducimos en las notas.

atenderse a sí mismos en la medida en que posean la ciencia de la naturaleza.

Pero es necesario también que aquellos que se encuentran ya suficientemente avanzados en el estudio de toda mi doctrina recuerden el esquema de su contenido, reducido a sus principios esenciales. Pues a menudo necesitamos una comprensión del conjunto, pero no tenemos igual necesidad de la de sus particulares.

[36] Así pues, debemos acudir continuamente a la doctrina entera, recordando lo que nos es necesario para alcanzar a comprender la realidad en lo fundamental. Podremos, de este modo, obtener un conocimiento exacto de los detalles, después de recordar y tener bien comprendidas las estructuras más generales. Porque el fundamento de un conocimiento preciso, para quien ha alcanzado la madurez, reside en saber utilizar con rapidez las aprehensiones, reducidas a fórmulas sencillas y a máximas elementales.

Puesto que no es posible que posea una suficiente comprensión de la teoría quien no sea capaz de resumir en su men-
[37] te, mediante sencillas máximas, aquello que ha conocido en sus aspectos particulares. Por tanto, si este método es útil para quienes practican la ciencia de la naturaleza, yo, que recomiendo el ocuparse plenamente en esta investigación y en la parte de estos conocimientos que nos re-

portan una vida serena, he preparado para todos un compendio y resumen de sus principios fundamentales.

En primer lugar, Heródoto, debe mostrársenos con claridad el significado básico de las palabras, a fin de que, cuando nos refiramos a ellas, seamos capaces de emitir un juicio en materias discutibles, en las investigaciones o en los casos de duda, y evitar que todo nos resulte confuso si procedemos hasta el infinito en las demostraciones, o que no obtengamos más que palabras vacías.

[38] Porque hay que percibir el significado básico de cada palabra sin necesidad de otra demostración, si queremos tener un punto de referencia en nuestras investigaciones, en nuestras opiniones e incluso en nuestras dudas. Además, hay que dar cuenta de todo basándonos en las sensaciones y, en general, en los actos aprehensivos inmediatos, ya sea de la mente o de cualquier otro criterio, así como de los sentimientos que experimentamos, para tener un instrumento con que designar aquello que esperamos confirmar o aquello que nos es desconocido. Una vez bien comprendidas estas normas, podemos empezar a reflexionar sobre los fenómenos que desconocemos.

En primer lugar, nada nace de lo que
[39] no existe, porque, si todo naciera de todo, no habría necesidad de simientes.

Y, si aquello que desaparece se diluyera en el no ser, todo estaría ya muerto, puesto que no existiría aquello en lo que se habría diluido. De modo semejante, el universo ha sido siempre tal como ahora es, y siempre será igual, puesto que nada hay en que pueda transformarse, ya que más allá del universo no existe nada que, penetrando en él, sea capaz de producir un cambio.

Es asimismo verdad que el universo está compuesto de cuerpos y de vacío [2]. De la existencia de los cuerpos nos da testimonio la sensación, en la que es necesario que se apoye el razonamiento al conjeturar acerca de lo desconocido, como ya
[40] he dicho antes. Si no existiera eso que nosotros llamamos vacío, y espacio, y sustancia intangible, los cuerpos no tendrían ni donde existir ni por donde moverse, del modo como vemos que efectivamente se mueven. Ahora bien, a excepción de los cuerpos y el vacío, no hay cosa alguna que podamos imaginar —ni a través de los sentidos, ni por analogía con ellos— como una naturaleza existente por sí misma y no como aquello que llamamos síntomas o contingencias.

Así [3], de los cuerpos, unos son com-

---

[2] Escolio. Esto lo dice también en el *Gran Compendio*, al comienzo, y en el libro primero *De la naturaleza*.

[3] Escolio. Esto lo dice también en el libro primero

puestos, y los otros, los elementos a partir de los cuales los compuestos se han for-
[41] mado. Estos elementos son indivisibles e inmutables —si es verdad que no todo tiene que destruirse en el no ser, sino que estos elementos han de permanecer indestructibles al producirse la disolución de los compuestos—, ya que su naturaleza es compacta y no poseen ni lugar ni medio para disolverse. Por tanto, es necesario que los elementos primeros sean las sustancias indivisibles de los cuerpos.

Insisto: el universo es infinito. Pues todo lo que tiene un límite, tiene un extremo, y este extremo lo es también respecto de otra cosa. De modo que lo que no tiene extremos, tampoco tiene límites y, si no tiene límites, por fuerza tiene que ser infinito y no limitado. Y aún más: el todo es infinito tanto por el número de
[42] cuerpos como por la extensión del vacío. Porque, si el vacío fuera infinito y los cuerpos limitados, éstos no podrían mantenerse en ningún lugar, sino que irían rodando de un lado para otro a través del vacío infinito, sin nada que los sostuviera ni volviera a darles impulso después de una colisión. Y, si el vacío fuera limitado, no tendrían donde sostenerse los infinitos cuerpos.

---

de *De la naturaleza,* en los XIV y XV, y en el *Gran Compendio.*

Además, las partes indivisibles y compactas de los cuerpos, que constituyen los compuestos y son el resultado de la descomposición de éstos, tienen una cantidad inconcebible de formas distintas. Pues no es posible que diferencias tan acusadas provengan de unas mismas formas limitadas. De cada una de estas formas existe una cantidad de átomos absolutamente infinita, pero en cuanto a sus diferencias los átomos no son absoluta-
[43] mente infinitos, sino sólo innumerables [4], si no queremos extender sus dimensiones hasta el infinito.

Los átomos [5] tienen un movimiento continuo siempre; unos se distancian grandemente entre sí, otros conservan este mismo impulso como vibración cuando son desviados por otros átomos que se entrelazan con ellos o quedan re-
[44] cubiertos por otros ya previamente entrelazados. La naturaleza del vacío que aísla a cada átomo es la causa de que se comporten así, puesto que no tiene la capacidad de obstaculizar su caída. Por otra parte, la dureza constitucional de los átomos hace que éstos reboten al chocar

[4] Escolio. Porque, dice después, no llevaremos la discusión hasta el infinito, y lo dice porque existen cambios de cualidad.

[5] Escolio. Y dice también más adelante que su velocidad es igual, porque el vacío deja pasar lo mismo al más ligero que al más pesado.

unos con otros, hasta que su recíproco entrelazamiento no los hace retroceder después de la colisión.

No existe un comienzo de este movimiento: los átomos y el vacío son eternos [6].

[45] Lo que hemos dicho, si recordamos bien todo el análisis, nos da una imagen suficiente para conocer la naturaleza de las cosas existentes.

Y aún más: los mundos existentes son infinitos, tanto los que se parecen al nuestro, como los que son por completo distintos, puesto que los átomos —infinitos en número, tal como hemos demostrado— se extienden hasta los espacios más alejados. Y los átomos aptos para formar o constituir un mundo no se agotan ni en un solo mundo, ni en un número de mundos limitado, ni en todos los que se parecen al nuestro, ni en los que son distintos de él. De modo que nada se opone al hecho de que el número de mundos sea infinito.

[46] Existen también imágenes con la misma forma que los cuerpos sólidos, pero cuya ligereza es muy superior a la de los

---

[6] Escolio. Y más adelante afirma que los átomos no poseen cualidades, excepto la forma, el tamaño y el peso. En cuanto al color, cambia según la posición de los átomos, nos dice en los *Doce elementos*. Y no existen todos los tamaños, pues jamás la vista ha percibido un átomo.

objetos visibles. No es en absoluto imposible que en el ambiente que nos rodea se formen emanaciones y compuestos apropiados para reproducir las concavidades y las partes más sutiles, ni emanaciones que conserven exactamente la disposición y la sucesión que tenían los átomos en el sólido. A estas imágenes las llamaremos «simulacros». Pensemos que el movimiento que se produce a través del vacío sin encontrarse con ningún obstáculo es capaz de realizar todos los recorridos que podamos imaginar en un tiempo inimaginable. En efecto, las colisiones, o la falta de ellas, son lo que nos lo muestra como lento o veloz. Es imposible, ciertamente, que el cuerpo en movimiento que
[47] se acerca a nosotros pueda realizar, en un tiempo concebible por la razón, los múltiples trayectos que describen sus átomos; en efecto, esto es impensable. Además, este cuerpo, que llega de un punto cualquiera del espacio en un período de tiempo sensible, no es posible tampoco que haya iniciado su movimiento desde el punto donde nosotros lo hemos percibido. Por tanto, su velocidad estará condicionada por los obstáculos, aunque hasta ahora no hayamos hecho mención de ello. Recordar este principio es realmente de gran utilidad.

Que los simulacros sean de una sutileza insuperable es una observación que no

se contradice con la observación de los fenómenos; por tanto, su velocidad es también insuperable, ya que encuentran el camino a su medida y poca o ninguna resistencia a su ilimitad cantidad, mientras que, si se trata de átomos múltiples e ilimitados, colisionan inmediatamente.
[48] Nada impide, tampoco, que los simulacros se formen con la misma rapidez que el pensamiento. La superficie de los cuerpos desprende emanaciones continuadas, que no percibimos por la disminución del cuerpo en sí debido a que se produce una continua substitución de materia, que conserva la disposición del sólido y el orden de los átomos durante mucho tiempo, aunque alguna vez llegue a descomponerse. Además, en el ambiente que nos rodea tienen lugar concentraciones rápidas y superficiales, porque no es necesario que su plena constitución se extienda también en profundidad. Y existen aún otras manera de producirse fenómenos similares.

Nada de lo que hemos dicho se contradice con el testimonio de los sentidos si consideramos de qué modo podemos referir a nosotros mismos las fuerzas actuantes de los objetos exteriores, así como sus mutuas relaciones.

[49] Tenemos que creer también que nosotros no sólo vemos la forma de los objetos mediante emanaciones externas, sino que

incluso pensamos por medio de éstas. Porque los objetos exteriores no podrían imprimir sus formas y colores particulares a través del aire que se interpone entre ellos y nosotros, ni siquiera por medio de rayos o emanaciones —fuera cual fuera su naturaleza— que surgieran de nosotros en dirección a estos objetos, tan fácilmente como por la llegada desde el exterior hasta nosotros de ciertos simulacros, réplicas superficiales de los objetos y que reproducen su forma. Estos simulacros, según su tamaño, penetran en los ojos o
[50] en la mente dotados de un rápido movimiento, gracias al cual ofrecen la imagen de un todo único y continuado y guardan la conformidad constante con las propiedades sensibles del objeto percibido, debido a la inmediata y simétrica contigüidad entre el simulacro procedente del objeto y nosotros, producida por la vibración profunda de los átomos del cuerpo sólido. La imagen que nosotros percibimos a través del intelecto o de los sentidos —ya sea de la forma o de los accidentes— es la misma forma del sólido, causada por la conservación continuada del simulacro o por un residuo de éste.

El engaño y el error se originan siempre a causa de lo que nuestra opinión añade a aquello que necesita ser confirmado —o, por lo menos, no recibir un testimonio contrario—, y no obtiene con-

firmación en un cierto movimiento que surge en nosotros al mismo tiempo que la aprehensión perceptiva, que posee capacidad de juicio y que es donde se produce el engaño.

[51] No sería posible, por cierto, la igualdad de las imágenes —tanto de las que proceden del objeto, como de las que vemos en sueños o gracias a otras intuiciones de la mente o de los restantes criterios— con las cosas reales y que llamamos verdaderas, si no existieran emanaciones tales como nosotros las hemos descrito. Pero tampoco existirían el error si no poseyéramos además nosotros mismos otro movimiento que, aunque esté unido al acto aprehensivo, posee también capacidad de discernir. Es por este movimiento por lo que, si no se obtiene la confirmación o se encuentra un testimonio contrario, se origina el error y, si se halla la confir-
[52] mación o no hay testimonio contrario, hemos alcanzado la verdad. Hay que tener muy presente esta doctrina para no destruir los criterios basados en las fuerzas actuantes y para que no lleguemos tampoco a confundirnos valorando por un igual la verdad y el error.

La capacidad de oír es producida por una emanación surgida del objeto que habla o que hace ruido, o que retumba, o que de un modo u otro produce una impresión acústica. Esta corriente se disper-

sa en partículas iguales que conservan, al tiempo que una cierta afinidad recíproca de cualidades sensibles, una peculiar unidad que conecta con el objeto emisor y causa su percepción en nosotros o, por lo menos, nos revela su carácter externo. En
[53] efecto, sin esta concordancia continuada de propiedades sensibles que proviene del objeto y llega hasta nosotros, la percepción no podría producirse. Por tanto, no hay que pensar que el propio aire adopta una determinada forma por obra de la voz emitida o algo similar —sería poco probable que la voz causara este efecto en el aire—, sino más bien que la colisión que se produce en nosotros cuando pronunciamos una palabra genera inmediatamente un movimiento de partículas que forman un fluido, causante de nuestra sensación auditiva.

Del mismo modo hay que pensar en lo que se refiere al olfato, es decir, que no experimentaríamos ninguna sensación si no existieran partículas emitidas por el objeto de forma apropiada para impresionar el órgano sensitivo, y que, según su naturaleza, nos causan una perturbación y una sensación desagradable, o bien falta de turbación y una sensación agradable.

[54] Igualmente hemos de tener en cuenta que los átomos no retienen ninguna cualidad de los objetos sensibles excepto la forma, el peso y el tamaño, y todo lo que

naturalmente va unido a la forma. Porque todas las cualidades cambian, pero los átomos son inmutables, ya que es necesario que en las disgregaciones de los compuestos subsista algo sólido e indisoluble, para que los cambios no surjan del no ser hacia lo inexistente, sino por transposición, por yuxtaposición o por sustracción. Por tanto, es necesario que estos elementos que experimentan transposiciones sean indestructibles y de naturaleza inmutable, y posean partes y formas propias, porque estas características deben conservarse necesariamente.

[55] En efecto, a nuestro alrededor, en aquellos objetos que cambian de forma por sustracción de materia, percibimos la forma como intrínseca al objeto, mientras que las cualidades no perduran en los objetos que cambian del mismo modo en que perdura la forma, sino que desaparecen por completo del cuerpo. Los elementos que quedan son, pues, suficientes para producir la diferencia de los compuestos, ya que es necesario que algo permanezca como fundamento y no se destruya en el no ser.

No hay que creer, no obstante, que los átomos puedan tener un tamaño cualquiera por el hecho de que los fenómenos no lo contradigan. Pero sí es verosímil que existan algunas diferencias en cuanto a su tamaño, pues, si poseen esta caracte-

rística, nos será más fácil encontrar una explicación satisfactoria en lo referente a nuestros sentimientos y sensaciones. Por
[56] el contrario, que puedan tener cualquier clase de tamaño no sólo no resulta útil para explicar las diferencias de las cualidades, sino que en este caso los átomos serían visibles, cosa que no vemos que suceda, ni puede pensarse cómo podría suceder.

Tampoco hay que creer que en un cuerpo limitado haya un número de partes ilimitado, ni de un tamaño cualquiera. Por tanto, no sólo hemos de excluir la división hasta el infinito en partes cada vez más pequeñas, para no debilitar los objetos y en la concepción de los compuestos corpóreos no vernos obligados a reducir a la nada lo existente, sino que tampoco hay que pensar que en los cuerpos limitados el paso de una parte a otra se produzca hasta el infinito, ni en partes cada vez más pequeñas.

[57] En efecto, si alguien, excepcionalmente, afirma que en un cuerpo limitado hay un número de partes ilimitadas, o de un tamaño cualquiera, no sabemos cómo imaginarnos el modo en que esto se produzca, pues ¿cómo podrían limitarse las dimensiones de este cuerpo? Está claro que estas partes de número ilimitado han de tener una extensión y, sean cuales sean sus dimensiones, el tamaño del todo ten-

dría que ser infinito necesariamente. Además, si un cuerpo limitado tiene un extremo perceptible, aunque en sí mismo no sea visible, no podemos pensar que sea distinto de la parte que le sigue inmediatamente, ni que quien siga adelante, de acuerdo con este razonamiento ideal, no prosiga de este modo hasta el infinito.

[58] Hay que pensar, además, que la parte más pequeña que es posible conocer a través de la experiencia no se parece ni al cuerpo que acepta un aumento o una disminución, ni es absolutamente distinta de él, sino que conserva algo en común con los cuerpos que admiten el paso de una parte a otra, sin que ella misma tenga partes diferenciables. Pero cuando, debido a la semejanza de estos rasgos comunes, podemos individualizar algún elemento de este cuerpo, uno aquí y otro allí, entonces hay que considerar que hemos individualizado un mínimo semejante. Estas partes mínimas las descubrimos sucesivamente empezando por la primera, aunque no están situadas en el mismo lugar ni guardando contacto entre sí, sino que cada una posee su propia individualidad y su propia magnitud, más extensa para las mayores e inferior para las más pequeñas.

Debemos considerar que las partes más pequeñas del átomo guardan esta relación analógica. Es evidente que por su

[59] pequeño tamaño se distinguen de lo que contemplamos con los sentidos, pero su forma de comportarse es análoga. Incluso antes, cuando por analogía con las cosas visibles hemos afirmado que el átomo poseía una magnitud, no hemos hecho nada más que presentar aumentado un objeto pequeño. Hay que pensar también que los cuerpos más pequeños y sin mezcla constituyen, como primeros elementos que son, la unidad con que se miden las dimensiones de los cuerpos mayores y más pequeños, si razonamos de acuerdo con el método que aplicamos a las cosas invisibles. En efecto, la semejanza que existe entre estas partes mínimas y los cuerpos inmutables es suficiente para que sea posible lo que venimos afirmando; no es posible, por el contrario, la formación de un agregado con las partes que poseen movimiento.

[60] En lo que se refiere al infinito, no hay que considerar que su extremo superior o su extremo inferior son lo alto y lo bajo en términos absolutos, pues sabemos que, si proyectamos hasta el infinito —desde cualquier lugar en que nos encontremos— el espacio que existe sobre nosotros, nunca encontraremos su límite; ni tampoco el espacio inferior a un punto imaginario, si lo proyectamos al infinito, nunca estará al mismo tiempo en posición superior e inferior respecto de dicho pun-

to, porque esto es impensable. Hay que concebir, por tanto, una única dirección hacia arriba que avanza hacia el infinito, y una sola hacia abajo, aunque infinitas veces un móvil que saliera de nuestro lado llegara a los pies de quienes habitan por encima de nosotros, o un móvil en dirección hacia abajo tocara la cabeza de quienes habitan en un lugar inferior. Porque imaginamos infinito por igual el movimiento en ambas direcciones opuestas.

[61] Además, es necesario que los átomos que se mueven en el vacío sin que nada les intercepte tengan velocidades iguales, porque los cuerpos pesados no se moverán más rápidamente que los pequeños y ligeros —por lo menos en tanto que no encuentren ningún obstáculo—, ni los pequeños se moverán más rápidamente que los mayores si encuentran un camino apropiado y sin obstáculos. Y ni el movimiento hacia arriba, ni el movimiento oblicuo resultante de los choques, ni el movimiento hacia abajo causado por el peso de los átomos serán tampoco más rápidos. Pues, en la medida en que el átomo conserve una u otra clase de movimiento, su velocidad se mantendrá rápida como el pensamiento, hasta que tenga que frenarla debido a una causa externa o por obra de su propio peso que compensa el impulso producido por el choque.

[62] Pero, cuando forman parte de un complejo, diremos que un átomo es más veloz que otro —aunque los átomos mantienen la misma velocidad cuando se mueven en una sola dirección y en un mínimo de tiempo continuo— cuando no se muevan en una sola dirección en tiempos concebibles sólo mentalmente, sino que, entrechocando a menudo entre sí, su movimiento aparezca a los sentidos como continuo.

En este caso no es verdad lo que generalmente se cree respecto a los fenómenos no visibles, eso es, que incluso en los períodos de tiempo sólo concebibles mentalmente existe un movimiento continuado, porque verdad es bien lo que analizamos con nuestra mente, bien lo que captamos mediante una aprehensión intuitiva.

[63] A continuación, pasando a tratar de los sentimientos y de las sensaciones, pues así nuestra confianza adquirirá un fundamento más sólido, debemos creer que el alma es un cuerpo sutil y disperso por el organismo entero, similar al aire que contiene una cierta mezcla de calor, y que según las ocasiones muestra mayor afinidad con uno u otro de estos elementos. Hay otra parte del alma que por la sutileza de sus partículas es muy distinta de las anteriores y, por tanto, mucho más apropiada para experimentar sensaciones

de acuerdo con el resto del cuerpo. Estos elementos constituyen de modo manifiesto las facultades del alma, su capacidad de sentir y de moverse, así como de pensar y de todas aquellas actividades privada de las cuales se nos presenta la muerte. Hay que creer también que el alma posee la causa principal de las sensaciones. [64] Y de seguro que no la tendría si de algún modo no estuviera contenida en el resto del organismo. Pero éste, al permitir que resida en el alma la causa principal, participa también por su parte en alguna de las cualidades accidentales gracias al alma, aunque no de todas aquellas que son propias de ésta. Por tanto, separado del alma, el cuerpo no experimenta sensaciones, ya que por sí mismo no posee esta capacidad, pero las proporciona a algo que se ha formado conjuntamente con él, es decir, al alma. Ésta, a su vez, gracias a la capacidad generada por el movimiento, produce, en primer lugar, el fenómeno de la sensación que posteriormente transmite al cuerpo por contacto y consentimiento, tal como ya he dicho antes.

[65] Por esta razón, mientras el alma permanece en el cuerpo, no pierde la capacidad de sentir aunque alguna de las partes del cuerpo quede separada de él; y, asimismo, si alguna parte del alma queda destruida —completa o parcialmente— al

mismo tiempo que el cuerpo que la contiene, si perdura la parte restante, ésta conserva la facultad de sentir (la sensación). El resto del cuerpo, por el contrario, incluso si perdura entero o en parte, no experimenta ninguna sensación si se halla separado de la cantidad, grande o pequeña, de átomos necesarios para formar la naturaleza del alma. Y, si se destruye el cuerpo entero, el alma se dispersa y ya no conserva las mismas capacidades, ni se mueve, y por esta razón ya no es capaz de experimentar sensación alguna. Porque no es posible pensar que este elemento continúe siendo sensible fuera de la asociación en que se halla, ni que se sirva de los movimientos cuando el cuerpo que la contiene y la envuelve no sea tal como es ahora, que se encuentra habitado por el alma y posee dichos movimientos.

[66]

[67] Vamos a examinar otro [7] punto: hay que tener presente que la palabra «incor-

[7] Escolio. En otros lugares afirma que esta (el alma) está formada por átomos extraordinariamente lisos y redondos, pero muy diferentes de los del fuego; y que una de sus partes, privada de razón, está repartida por el resto del cuerpo, y otra, dotada de razón, reside en el pecho, tal como demuestran claramente el temor y la alegría; que el sueño se produce cuando las partes del alma, dispersas por todo el compuesto, o bien quedan retenidas o bien se separan, cayendo luego unas sobre otras, por causa de las colisiones; y que la simiente se forma a partir de los cuerpos enteros.

(el

póreo» designa aquello que puede ser pensado por sí mismo. Pero no es posible pensar por sí mismo nada incorpóreo, a no ser el vacío, y el vacío no puede ni realizar ni sufrir nada, sino tan sólo transmitir el movimiento. De modo que quienes afirman que el alma es incorpórea no saben lo que dicen puesto que, si así fuese, no podría ni realizar nada ni sufrir nada, y en cambio está claro que ambas
[68] contingencias son propias del alma. Todas estas reflexiones acerca del alma, quien sea capaz de aplicarlas a los sentimientos y las sensaciones, recordando lo que dijimos al principio, observará que están contenidas en los esquemas fundamentales de la doctrina, a fin de poder, con su ayuda, juzgar con certeza cada detalle.

Además, la forma, el color, el tamaño, el peso, y todos los restantes predicados que pueden atribuirse a los cuerpos en calidad de cualidades siempre concomitantes —ya sea de todos, o sólo de aquellos visibles y cognoscibles a través de las percepciones—, no es verosímil que sean naturalezas existentes por sí mismas, pues pensar esto es imposible,
[69] ni por completo inexistentes. Tampoco debemos considerarlos como elementos incorpóreos subyacentes a un cuerpo, ni como partes de éste, sino que hay que pensar que el cuerpo conserva eterna-

mente su naturaleza como un conjunto de estas cualidades, no porque sea el resultado de la unión de las partes —como sucede cuando a partir de los propios corpúsculos se constituye un compuesto mayor, ya sea con los elementos primitivos, ya sea con las partes más pequeñas de este todo—, sino sólo tal como digo, que a partir de todos los predicados obtiene su propia naturaleza eterna. Todas estas propiedades provienen de aprehensiones y discernimientos particulares, que guardan siempre conexión con el todo y no se separan jamás de él, ya que sólo son predicables de la entera naturaleza del cuerpo.

[70] A menudo los cuerpos poseen propiedades contingentes, no perdurables para siempre, y que no forman parte de la categoría de lo invisible e incorpóreo. Por tanto, si utilizamos este nombre en su acepción más corriente, mostraremos que las cualidades accidentales no poseen la misma naturaleza que el todo al que llamamos cuerpo considerándolo en su conjunto, ni tampoco la de las propiedades que lo acompañan eternamente y sin las cuales es imposible concebir el cuerpo.

Cada una de estas propiedades puede ser predicada de acuerdo con determinadas aprehensiones, siempre en conexión
[71] con el todo, y sólo cuando vemos que se presenta alguna, pues las propiedades ac-

cidentales no acompañan al cuerpo eternamente. Y no debemos negarle realidad a tal evidencia por el hecho de que estas cualidades no posean la misma naturaleza del todo al que permanecen unidas y que nosotros llamamos cuerpo, ni la de las propiedades que lo acompañan eternamente, pero tampoco hay que concebirlas como existentes por sí mismas (porque esto no puede pensarse ni de estas cualidades ni de las perdurables). Hay que creer, como lo vemos, que todas las cualidades accidentales del cuerpo no lo acompañan eternamente ni poseen una naturaleza propia, sino que las percibimos de un modo particular, determinado por la propia sensación.

[72] Debemos asimismo considerar con atención el punto siguiente, que en lo que se refiere al tiempo no hay que seguir el mismo método de investigación que cuando examinamos los restantes aspectos relacionados con un objeto, refiriéndonos a las anticipaciones que encontramos en nosotros mismos, sino en relación con aquella misma evidencia que nos hace hablar de «poco» o «mucho» tiempo, si nos expresamos de forma adecuada. No hay que reformar el lenguaje para encontrar un mejor sistema de expresión, sino utilizar los ya existentes, ni hay que hablar de otra cosa como si tuviera la misma naturaleza que este fenómeno particular

que constituye el tiempo —aunque haya quien lo hace—, sino que hay que prestar atención sobre todo a aquello con que lo relacionamos y respecto a lo cual lo medimos.

[73] Este fenómeno no necesita una demostración, sino tan sólo una reflexión sobre el hecho de que nosotros lo relacionamos con los días y las noches, y con las divisiones de éstos, al igual que con la presencia o la ausencia de nuestros sentimientos, con el movimiento y el reposo, y que consideramos como un accidente particular que depende de todas estas cosas [8], aquello a lo cual nos referimos cuando hablamos de «tiempo».

Hemos de añadir a todo lo dicho que los mundos y todos los compuestos limitados semejantes a las cosas que vemos han nacido del infinito por separación de agregados más grandes o más pequeños, y que unos con mayor rapidez, otros más lentamente, todos acaban por destruirse

[74] de nuevo, debido a diferentes causas [9]. Tampoco hay que pensar que los mundos tienen por necesidad una sola forma [10],

---

[8] Escolio. Y esto también lo dice en el libro segundo de *De la naturaleza* y en el *Gran Compendio*.

[9] Escolio. Es evidente, por tanto, que él afirma que los mundos desaparecen por la permuta de sus partes. En otros lugares dice que la Tierra cabalga sobre el aire.

[10] Escolio. Lo dice en el libro duodécimo de *De la naturaleza*.

sino que existen varias: unos son esféricos, otros ovoides, y otros poseen otras formas, pero no hemos de creer tampoco que puedan tener cualquiera de las formas posibles, ni que son seres animados separados del infinito. Nadie podría demostrar que un determinado mundo no posea las semillas a partir de las cuales se forman los seres vivientes y las plantas, así como el resto de lo existente, ni que esto sea imposible en otro mundo distinto de éste. Y respecto a los alimentos que la tierra pueda brindarles hay que pensar
[75] del mismo modo. Hay que creer también que la naturaleza aprendió muchas y diversas cosas obligada por las circunstancias, y que la razón más tarde perfeccionó y añadió nuevos descubrimientos a las cosas indicadas por la naturaleza, unas veces con mayor rapidez, otras más lentamente, y en algunas ocasiones en períodos y tiempos extensísimos, y otras veces en tiempos más cortos.

Por tanto, el origen del lenguaje no se estableció por convención, sino que la propia naturaleza del hombre, que en cada pueblo experimenta sentimientos y recibe impresiones particulares, exhalaba el aire de forma personal bajo el impulso de cada uno de aquellos sentimientos o impresiones, y también según las diferencias producidas por la diversidad de los
[76] lugares habitados por los pueblos. Más

adelante, y de común acuerdo, cada pueblo estableció sus expresiones particulares para poder comprenderse mutuamente con mayor claridad y concisión. Y, cuando un experto introducía una noción desconocida, le atribuía un nombre determinado por la pronunciación que el instinto natural le indicaba, o bien elegido por una razón que escogía el motivo más poderoso para adoptar aquella denominación.

En cuanto a los cuerpos celestes, sus movimientos, revoluciones, eclipses, salidas, puestas y otros fenómenos semejantes, no debemos creer que se hayan originado por obra de algún ser que cuide de ellos, que los regule, los mida, a la vez que disfrute de la más completa felicidad
[77] e inmortalidad, porque ocupaciones, preocupaciones, iras y benevolencias son incompatibles con la felicidad: su origen está en la debilidad, el miedo y la necesidad del prójimo. No hay que pensar tampoco que, siendo estos cuerpos celestiales un pequeño conglomerado de fuego, disfruten de una vida feliz y sean capaces de decidir por su propia voluntad la realización de estos movimientos. No obstante, y bien al contrario, hemos de conservar intactas todas las palabras majestuosas que se refieren a estos seres, mientras las connotaciones que les acompañen no estén en desacuerdo con ellos, pues una tal

discordancia sería fuente de turbación para nuestra alma. Por todo ello hemos de pensar que estos movimientos regulares se producen necesariamente de acuerdo con el modo en que se juntaron estos agregados en el origen del mundo.

[78] Hemos de tener presente, además, que es propio de la ciencia de la naturaleza el investigar la causa de los fenómenos fundamentales, y que la felicidad consiste en esto, en el conocimiento del origen de los fenómenos que contemplamos en el cielo y de todo lo que a ellos se refiere, hasta alcanzar una ciencia perfecta. En casos como éste no podemos adoptar el método de las diferentes explicaciones o de la posibilidad de que pueda ser de otro modo, ya que es absolutamente imposible que en una naturaleza inmortal y feliz exista nada capaz de ser conflictivo o turbador. Y que esto es así no es muy difícil de que la razón lo comprenda.

[79] Cuanto se refiere a la investigación sobre el ocaso y la salida de los astros, sobre sus revoluciones, los eclipses y otros hechos similares, no propicia de un gran modo la felicidad surgida del conocimiento, sino que, por el contrario, los entendidos en esta materia son igualmente presa del miedo, puesto que ignoran cuál es la naturaleza y la causa principal de estos fenómenos, igual como si les fueran completamente desconocidos. Incluso llegan a

tener mayor miedo de ellos, porque la admiración provocada por el conocimiento detallado de estos fenómenos no proporciona una satisfacción basada en la comprensión del orden de las leyes supremas.

Por este motivo hallaremos múltiples causas de las revoluciones de los astros y de sus ocasos, nacimientos, eclipses y
[80] otros fenómenos semejantes, igual que en los casos considerados de forma particular, y no hemos de creer que en este punto no se haya alcanzado un conocimiento útil para gozar de tranquilidad y beatitud. Por tanto, después de examinar los modos como se produce un hecho similar entre nosotros, hemos de deducir las causas de los meteoros y de los demás fenómenos invisibles. Debemos menospreciar a las personas que ignoran premeditadamente los fenómenos que se nos aparecen a distancia, ya sea aquellos que tienen una sola forma de origen y existencia, ya sea aquellos que las tienen múltiples, y no conocen todavía cuáles son las condiciones necesarias para la tranquilidad del espíritu.

Así, si nosotros creemos que un fenómeno puede producirse poco más o menos de una determinada forma, aunque sepamos que otras muchas pueden ser posibles, estaremos tan tranquilos como
[81] si tuviéramos la seguridad de que todo su-

cede de esta manera. Además de esto, hay que creer lo siguiente: en primer lugar, que la mayor turbación se produce en el alma de los hombres al considerar que unas mismas naturalezas pueden gozar de beatitud y de inmortalidad, y experimentar al mismo tiempo deseos, acciones y motivaciones contrarias a estos atributos; en segundo lugar, cuando se espera algún mal eterno por las creencias en las leyendas de la mitología, y también por miedo de aquella falta de sensibilidad que nos provoca la muerte, como si esto fuera un mal; y, por último, porque todos estos sufrimientos no se basan en nuestras propias convicciones, sino en un estado de espíritu irracional, de modo que los hombres, sin saber cuáles son los límites de estos terribles males, están sujetos a turbaciones iguales o mayores que si compartieran las creencias más vulgares.

[82] La tranquilidad del espíritu nace del liberarse de todos estos temores y del rememorar de forma continuada los principios generales y los preceptos fundamentales. Por tanto, hemos de atenernos a lo que está presente tanto en las sensaciones —en las sensaciones comunes según lo común, y en las particulares según lo particular—, como en la evidencia inmediata de cada uno de los criterios. Si respetamos estos principios, conoceremos sin duda el motivo de nuestra turbación y

nuestro miedo, y podremos liberarnos de ellos investigando las causas verdaderas de los fenómenos celestes y de todos los demás que nos acaecen a menudo y que causan gran temor al resto de los hombres.

Aquí tienes, Heródoto, resumidos, los principios fundamentales sobre la natura-
[83] leza. Esta exposición, si se aprende con exactitud, aportará a cada uno, estoy seguro de ello, una tranquilidad y una seguridad incomparables respecto a los demás hombres, incluso sin dedicarse a un estudio minucioso de cada problema. Pues sera capaz de alcanzar por sí mismo muchas de aquellas conclusiones, precisas y particulares, que tan sólo hemos esbozado en la exposición de la entera doctrina, y que, si las guarda en su memoria, siempre le ayudarán. Porque su naturaleza es tal, que incluso aquellos que han alcanzado casi la perfección en el examen de cada problema particular, si utilizan aprehensiones semejantes, podrán realizar un mayor número de observaciones sobre el conjunto de la ciencia de la naturaleza.

Y los que no hayan alcanzado este grado de perfección podrán, con su ayuda, y aun sin formularlo en palabras, recorrer los principios fundamentales con la rapidez del pensamiento y alcanzar así la serenidad.

CARTA A PITOCLES

Epicuro a Pitocles, salud

Cleón me trajo tu carta [1], en la que te mostrabas muy afectuoso para con nosotros, correspondiendo a nuestro interés por ti, y te esforzabas sinceramente en recordar aquellos razonamientos que conducen a una vida feliz. Me pedías que te mandara un pequeño compendio, breve y resumido, sobre los fenómenos celestes, para poder retenerlo mejor en la memoria. Mis restantes escritos, es cierto, son

[1] D. Laercio, X, 84-116. Esta carta es en cierto modo un complemento de la anterior. Su estructura, bastante desordenada, junto al hecho de que el texto presenta corruptelas, lagunas y muchos puntos de difícil interpretación, y que el estilo es muy descuidado, han hecho dudar, a antiguos y a modernos, de la autenticidad de la carta. De todas formas su contenido responde a las enseñanzas de Epicuro y conserva su importancia a causa de sus relaciones con el tratado *De la naturaleza* y los libros V y VII del poema de Lucrecio.

difíciles de recordar, aunque, tal como dices, los tengas de continuo entre manos.
[85] Nosotros hemos acogido de buen grado y con buenas esperanzas este deseo tuyo. Por tanto, después de haber terminado ya de escribir las demás obras, quiero dar satisfacción a tu deseo, pensando que este tratado podrá ser útil también para muchos otros, especialmente para aquellos que desde hace poco tiempo se complacen en la ciencia de la naturaleza, y para aquellos cuyas obligaciones de la vida cotidiana dejan pocos momentos de esparcimiento. Acoge, pues, con benevolencia este escrito mío y, después de retenerlo en tu memoria, tenlo presente a menudo, al igual que los demás principios contenidos en el pequeño epítome que he enviado a Heródoto.

En primer lugar, hay que creer que la única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes, tanto si se tratan en relación con otros, como independientemente, es la tranquilidad y la confianza
[86] del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación. Tampoco nos hemos de esforzar en alcanzar lo que es imposible, ni en seguir el mismo método en todo, ya sea en los razonamientos sobre los géneros de vida, ya en los que se refieren a las soluciones de los restantes problemas naturales, como por ejemplo «que el universo está compuesto de cuer-

pos y de vacío» o bien que «los elementos fundamentales de la materia son indivisibles», y todas las demás cosas que sólo admiten una única solución de acuerdo con la experiencia. Éste no es el caso de los fenómenos celestes, que poseen múltiples causas de generación y, según el testimonio de los sentidos, diferentes explicaciones sobre su manera de ser.

La investigación sobre la naturaleza
[87] no debe realizarse según axiomas y legislaciones vanas, sino de acuerdo con los hechos. Porque nuestra vida no tiene necesidad de locuras ni de vanas suposiciones, sino de transcurrir con tranquilidad, y en todos los problemas se obtiene la máxima serenidad si los resolvemos según el método de las múltiples explicaciones basadas en los fenómenos, y admitiendo las que guarden verosimilitud. Pero, cuando se acepta una explicación y se rehúsa otra que está de acuerdo con la experiencia, entonces es evidente que hemos abandonado los límites de la ciencia de la naturaleza y hemos caído en la mitología.

Una imagen de los fenómenos celestiales nos la proporcionan algunos hechos asequibles a nuestra experiencia, los cuales pueden contemplarse en su esencia real y no tal como vemos los fenómenos
[88] que acontecen en el cielo. Éstos pueden producirse de muchas maneras. Por cier-

to, hay que analizar cuidadosamente la percepción que de ellos tenemos, y determinar, basándonos en el movimiento que la acompaña sin contradecir nuestra experiencia directa, aquel que puede producirse de diferentes modos.

Un mundo es una parte limitada del cielo que comprende los astros, la Tierra y todos los fenómenos celestes. Está separado del infinito y en su extremo puede tener un movimiento rotatorio o estarse quieto, y su perímetro puede ser redondo, triangular o de cualquier otra configuración. Puede tener formas muy diferentes, ya que ningún fenómeno nos da testimonio de lo contrario en este mundo, del cual no es posible alcanzar el límite.

[89] Que el número de mundos sea indeterminado es una cosa comprensible, y también que un mundo semejante pueda nacer o en otro mundo o en un *intermundo* —éste es el nombre que damos al espacio entre los mundos—, en un lugar muy vacío, pero no en un gran espacio absolutamente puro y vacío, como afirman algunos. Y se forma por la confluencia de ciertos átomos apropiados a partir de un solo mundo, o de más, o de un *intermundo,* los cuales se unen poco a poco, se conectan y se desplazan de un lugar a otro, según los casos, afluyendo desde los lugares apropiados y mientras las bases admiten nueva aportación de materia.

hasta alcanzar el final de su proceso de crecimiento.

[90] No basta, por tanto, con que se produzca únicamente una reunión de materia y un remolino en aquel vacío, en el que, según se cree, puede nacer un mundo por necesidad y crecer hasta chocar con otro como afirma alguno de aquellos llamados físicos, ya que esto está en desacuerdo con los hechos.

El Sol, la Luna y los otros astros no se formaron por sí mismos siendo luego absorbidos por el mundo, sino que se constituyeron pronto, como la tierra y el mar, y aumentaron por medio de agregaciones y remolinos de determinadas substancias, gaseosas o ígneas o ambas a la vez. Y esto también lo confirma la experiencia.

[91] El tamaño del Sol y de la Luna, así como el de los astros restantes, si tenemos en consideración lo que nos interesa, podemos decir que es tal como lo vemos [2]. Considerado en sí mismo, puede ser mayor o algo más pequeño, o igual, del mismo modo que, en la Tierra, los fuegos que contemplamos a distancia ve-

---

[2] Escolio. Esto lo dice también en el libro undécimo de *De la naturaleza,* ya que, afirma, si el tamaño disminuyera con la distancia, mucho más disminuiría el color, pues no hay otra distancia más adecuada para producir este efecto.

mos que se corresponden a la sensación que de ellos tenemos.

Cualquier objeción sobre este punto puede refutarse fácilmente basándonos en el criterio de la evidencia tal como he demostrado en los libros de mi obra *Sobre la naturaleza*.

[92] El nacimiento y la puesta del Sol, de la Luna y de los demás astros puede producirse por incendio o extinción, ya que las condiciones, en ambos casos, se adecuan a lo que acabamos de decir y la experiencia no nos aduce ningún testimonio contrario. Pero los fenómenos que hemos mencionado pueden producirse también por aparición sobre la Tierra y nueva ocultación posterior, ya que respecto a ello tampoco tenemos ningún testimonio en contra. En lo que se refiere a sus movimientos, no es imposible que estén causados por la agitación vertiginosa del cielo entero, o bien, si éste permanece inmóvil, es posible que los astros evolucionen según la necesidad que se produjo en un
[93] primer momento, en la génesis del mundo, cuando ellos se elevaron hacia el cielo; o también debido al calor, por un cierto movimiento de expansión del fuego que avanza continuamente de un lugar a otro. Los movimientos trópicos del Sol y de la Luna pueden originarse por la inclinación del cielo, obligado a tomar posición en determinadas épocas; también

por un impulso contrario del aire, o porque en estos astros arda continuamente una materia adecuada que después venga a faltar, o bien porque un remolino los arrastre desde un principio, de modo que avancen siguiendo una ruta helicoidal. Todas estas posibilidades y otras similares no contrastan con la evidencia de los hechos, mientras en tales argumentaciones, guardando siempre el criterio de la posibilidad, cada una de las explicaciones se lleve adelante de acuerdo con los fenómenos, sin temer las astucias de los astrónomos, propias de gente de condición servil.

[94] El sucesivo ocultarse y aparecer de la Luna podría ser el resultado de una transformación del astro, sea por una diferente conformación del aire sea por ocultación, o aún por muchas otras razones que pueden sugerirnos como explicación de este cambio de aspecto los hechos que acaecen en la Tierra. Y todo ello mientras por amor al método de la explicación única no se abandonen las otras posibles, sin tener en cuenta lo que los hombres pueden llegar a conocer y lo que no, y deseando, por tanto, saber lo que no puede saberse. Además, la Luna puede tener

[95] luz propia o recibirla del Sol, porque entre nosotros se ven muchos cuerpos que tienen luz propia y muchos que la reciben de otros. No hay nada en los fenómenos celestes que se opongan a esto, siempre

que se tenga en cuenta el método de las diferentes explicaciones posibles y se propongan hipótesis y principios causales de acuerdo con los hechos, en lugar de fijarse en las discordancias, concederles una importancia exagerada y caer de un modo u otro en el método de la explicación única.

La imagen del rostro que vemos en la Luna puede ser debida a la diversidad de sus partes, o a una superposición, o a alguna de aquellas otras causas que se vean de acuerdo con los acontecimientos. Por-
[96] que esta vía de investigación no debe abandonarse nunca en el estudio de cualquier fenómeno celeste, ya que, si adoptamos una posición que se contraponga a la evidencia de los hechos, nunca alcanzaremos la verdadera serenidad.

El eclipse del Sol y de la Luna puede producirse por extinción, como vemos que sucede en algunos fenómenos terrestres, o por interposición de otro cuerpo, ya se trate de la Tierra o de otro astro parecido. De este modo hay que examinar los demás argumentos adecuados para explicar cada uno de estos hechos teniendo en cuenta que es posible que confluyan determinadas causas [3].

---

[3] Escolio. También lo dice en el libro duodécimo de *De la naturaleza*, y añade que el Sol se oculta por la sombra de la Luna, y la Luna por la sombra de la

[97] La sucesión ordenada de movimientos regulares hay que comprenderla por analogía con los acontecimientos similares que se producen en la Tierra. De ningún modo hemos de considerar como causa de ellos a la naturaleza divina, sino que, muy al contrario, a ésta debemos conservarla desligada de cualquier trabajo y disfrutando de una felicidad sin límites. De no hacerlo así, cualquier análisis de los fenómenos celestiales será vano, como ha sucedido ya a aquellos que, abandonando el criterio de posibilidad, dieron en lo banal, ya que, creyendo que las cosas se originan por una sola causa, rehusaron todas las demás posibles y, conducidos a un razonamiento ilógico, fueron incapaces de valorar los hechos que nos proporcionan elementos de juicio.

[98] La diferente duración de los días y de las noches puede ser debida al paso del Sol sobre la Tierra, que unas veces dura más tiempo, otras menos, según la diferente longitud de los espacios que ha de recorrer, y su paso es más rápido por algunos lugares, y más lento por otros. Esto es lo que vemos que sucede en algunos fenómenos terrestres según los cuales es necesario que expliquemos los que se

---

Tierra, pero también porque la Luna se retira. Y esto también lo dice Diógenes el Epicúreo en el libro primero de *De las cosas que se eligen.*

producen en el cielo. Quienes aceptan una única explicación adoptan una actitud no acorde con la experiencia y se equivocan respecto de las posibilidades del pensamiento humano.

Los pronósticos acerca del tiempo pueden producirse por una coincidencia fortuita de circunstancias, como en los pronósticos según los signos visibles de los animales, o bien por una concomitancia
[99] de cambios y transformaciones atmosféricas. Ninguna de estas dos posibilidades se contradice con los fenómenos, pero en qué caso son verdad una y otra, no lo podemos saber.

Las nubes pueden originarse y agruparse debido a una condensación del aire causada por la presión de los vientos, o por un entrelazamiento de átomos unidos entre sí y aptos para producir nubes, o bien por la reunión de emanaciones de la tierra y del agua, o por alguna de las múltiples y diferentes maneras en que es posible que se produzcan estas aglomeraciones. Por compresión o por transforma-
[100] ción de las nubes se originan las lluvias, y pueden producirse también por emanaciones de corrientes que transitan por el aire procedentes de un lugar idóneo, de modo que los aguaceros muy violentos son debidos a una aglomeración apta para producir este tipo de precipitaciones.

Los truenos pueden ser causados por

el viento, que se remueve en las cavidades de las nubes, tal como sucede en una de nuestras vasijas, ya sea por el ruido que se ocasiona al mezclarse fuego y viento en su interior, ya sea por rupturas y perforaciones de las nubes, o bien porque algunas de ellas, compactas como un cristal, se rompen en mil pedazos, debido a una fricción. En general, y también en este caso, los fenómenos nos aconsejan decir que estos hechos pueden ser debi-
[101] dos a diferentes causas. También es múltiple el origen de los relámpagos: ya sea que del roce o del choque de las nubes surja aquella materia apropiada para que se produzca fuego y que constituye la causa del relámpago; o porque el viento al soplar expulse de las nubes los cuerpos capaces de producir estos relámpagos, o también que nazcan por la presión que existe entre las nubes a causa de su propio peso o por la fuerza del viento. Y también porque la sustancia luminosa que se desprende de los astros quede aprisionada en las nubes y, luego comprimida por el movimiento de las nubes y el viento, se escape a través de ellas, o bien porque de entre las nubes se filtre aquella substancia luminosa y en extremo sutil.
[102] También es posible que, incendiadas las nubes por obra del fuego, el trueno se produzca por la propagación de éste, o bien por la ascensión del viento originada

por la intensidad del movimiento y la fuerte rotación; o por el desgarro de las nubes a causa del viento y la subsiguiente caída de los átomos de fuego que producen la imagen del relámpago. Que también pueden originarse de otros muchos modos es fácil de comprender si nos atenemos siempre a los hechos y consideramos las analogías. En estos fenómenos que tienen lugar en las nubes, el relámpago precede al trueno, sea porque en el mismo momento en que el viento choca con la nube se desprende de ésta la combinación atómica que origina el relámpago, en tanto que el ruido proviene del viento que se remueve posteriormente en la nube; sea porque, a pesar de que ambos se produzcan simultáneamente, el
[103] relámpago nos llega antes y el trueno tarda más, tal como podemos observar en otros accidentes lejanos en los que se ha producido un choque.

Los relámpagos pueden nacer por la reunión de diferentes vientos que inician una combustión debido a su rápido movimiento, de modo que una parte de estos se desprende y cae a un nivel inferior. El motivo de esta ruptura es la fuerte presión que se crea a su alrededor debido a la densidad de las nubes. También pueden formarse por la propia caída del fuego, y esto también es válido para el trueno, el cual, si ha ido en aumento y se ha hincha-

do demasiado de viento, desgarra la nube que le impide expansionarse debido a la continua presión de las nubes entre sí.
[104] Pero los relámpagos pueden producirse de muchos otros modos. Sólo hay que rehuir los mitos, y así lo haremos si, de acuerdo con los fenómenos, inducimos las causas de aquellos otros hechos que no son directamente perceptibles por nuestros sentidos.

Los ciclones pueden originarse por la caída de una nube que ha tomado forma de columna presionada por un viento constante, de modo que, mientras es transportada por la violencia del viento, otro viento exterior la azota de través. También puede ser causado por un remolino de viento que impulsa continuamente una masa de aire de arriba abajo; o bien por una gran afluencia de vientos que no puede canalizarse lateralmente a causa de
[105] la presión del aire que los rodea. Cuando el ciclón cae sobre la tierra, se forman los remolinos y, cuando cae sobre el mar, las trombas marinas.

Los terremotos pueden originarse a causa de un viento recluido en la tierra, de modo que las partículas de ésta que están en contacto con él se ponen en movimiento y provocan una sacudida. Este viento o entra del exterior, o bien se produce por el hundimiento de cavernas subterráneas en las que el aire condensado

se convierte en viento; o también por la propagación del movimiento causado por múltiples hundimientos de cavernas y la repercusión consiguiente al choque con las partes más densas y sólidas de la Tie-
[106] rra. Pero todos estos movimientos pueden ser debidos también a otros motivos distintos.

Los vientos se forman esporádicamente cuando, de modo lento y continuado, algún cuerpo extraño se introduce en la atmósfera, o también por una abundante acumulación de agua. Pero, por otra parte, los vientos se originan igualmente si una pequeña cantidad de materia cae en una gran cavidad, ya que entonces se propaga el movimiento imprimido por esta materia.

El granizo se produce por una fuerte condensación, por la que se unen sólidamente diferentes elementos aeriformes, y su ruptura posterior; asimismo, la licuefacción parcial de algunos elementos hidráulicos, y su unión y ruptura simultáneas causan un resquebrajamiento, por el hecho de que la congelación se produce al mismo tiempo de manera compleja y
[107] parcial. Respecto a la forma redondeada de los granos, no es imposible que resulte de la licuefacción de sus asperezas, o también, como ya se ha dicho, por la disposición regularizada de los elementos hidráulicos o aeriformes.

La nieve puede formarse por una lluvia finísima proveniente de nubes que posean una cierta simetría en sus poros, y por una fuerte y continuada presión ejercida por los vientos sobre unas nubes particularmente idóneas. Esta lluvia se condensa posteriormente durante su caída si encuentra un ambiente muy frío en las regiones inferiores. También puede ser debida a la congelación que tiene lugar en nubes de mediana porosidad por la presión ejercida mutuamente entre los elementos acuosos y sus adyacentes. Si éstos se condensan, se forma el granizo, fenómeno que se produce principalmente en
[108] el aire. Del mismo modo, si nubes muy condensadas se restriegan entre sí, puede suceder que de ellas se desprendan estos núcleos que forman la nieve. Pero también es posible que se produzca de otras maneras.

El rocío se forma bien por la unión de los elementos del aire apropiados para producir este relente, bien por emanaciones de lugares húmedos o que contienen agua —lugares donde se encuentra el rocío con mayor frecuencia—, que luego se condensan en forma de humedad y se precipitan, tal como vemos que sucede a nuestro alrededor en procesos semejantes.

[109] La escarcha se forma del mismo modo que el rocío cuando se hielan las partícu-

las a causa de la frialdad del ambiente.

El hielo se origina bien porque la presión expulsa fuera del agua los elementos redondos y se unen los elementos angulosos y puntiagudos que en ella se encuentran, bien porque elementos semejantes se agrupan desde fuera y por su unión solidifican el agua causando la salida de un número determinado de elementos redondos.

El arco iris se origina por el brillo del Sol en el aire húmedo, o bien por una especial e íntima unión de la luz y del aire, apta para producir aquellas determinadas gradaciones de color, todas juntas o por separado. La luz, luego, se refracta y las capas de aire más cercanas pueden adquirir la coloración que nosotros vemos porque la luz se proyecta sobre cada una
[110] de sus partículas. La forma circular del arco proviene del hecho de que el ojo percibe la distancia igual desde todos los sitios; o bien porque los átomos del aire, o los de las nubes, presionados por este mismo aire, se unen curvándose de forma circular.

El halo que rodea a la Luna se forma por la reunión del aire proveniente de todas direcciones, o bien porque las emanaciones que se desprenden son empujadas de modo uniforme por el mismo aire hasta que toman, como si fueran nubes, una disposición circular y continua. O tam-

bién porque el aire de su entorno, presionado uniformemente por otro aire, forma alrededor de la Luna esta concreción den-
[111] sa y circular. Esto sucede porque en lugares determinados una corriente cualquiera presiona desde el exterior, o bien porque el calor cierra los poros adecuados para que pueda producirse este fenómeno.

Los cometas se forman cuando en ciertos lugares del cielo y durante un tiempo determinado se produce una aglomeración de fuego que encuentra materia apropiada para crecer, o bien porque en ciertas épocas el cielo tiene por encima de nosotros un movimiento particular, que es la causa del nacimiento de estos astros, o bien porque los cometas ya mencionados, en ciertas épocas y en según qué condiciones, llegan a nuestro cielo y
[112] se vuelven visibles.

El que algunos astros estén dando vueltas siempre en el mismo lugar puede producirse no sólo porque esté quieta aquella parte del cielo y el resto gire a su alrededor, como afirman algunos, sino también suponiendo que en torno suyo gire un remolino de aire que constituya un obstáculo para seguir el mismo movimiento que las otras estrellas. Puede ocurrir también que en los espacios cercanos no haya materia que les resulte apropiada, mientras que, por el contrario, exista en el lugar donde las vemos. Y podemos

encontrar muchas otras causas de estos hechos, si nuestro razonamiento es conforme con los fenómenos.

Que algunos astros vayan errantes, si éste es su movimiento, y otros no, puede
[113] ser debido al hecho de que, arrastrados hacia el movimiento circular desde el origen del mundo, unos fueron obligados a moverse regularmente en un torbellino, y otros en un vórtice de movimiento anómalo. Es posible también que, en los lugares donde se mueven los astros, existan en ciertos puntos corrientes de aire constantes que los empujen con regularidad en la misma dirección, y que con regularidad los enciendan, y que en otros lugares sean irregulares y por ello se produzcan las variaciones de movimiento que nosotros vemos. Ofrecer, por tanto, una única explicación de estos hechos, mientras que los fenómenos nos sugieren varias, es cosa de locos y constituye una costumbre reprobable de aquellas personas que dan crédito a las estúpidas doctrinas astrológicas, las cuales ofrecen razones infundadas de los fenómenos, desde el momento en que no consiguen liberar nunca a la naturaleza divina de estos menesteres.

[114] Que algunos astros se vean situados más atrás que otros puede deberse a que, aunque se muevan en la misma órbita, su movimiento sea más lento, o a que se muevan en direcciones opuestas arrastra-

dos en sentido contrario por un mismo torbellino, o porque algunos realicen un trayecto más largo y otros otro más corto, aunque todos se muevan en un mismo movimiento vertiginoso. El querer ofrecer una explicación única para todos estos fenómenos es algo propio de quienes pretenden embaucar a las masas.

Las estrellas llamadas fugaces pueden formarse, en según qué casos, por un roce recíproco, que provoca un desprendimiento, del cual surge aquella mezcla de fuego y viento que hemos mencionado al
[115] tratar de los relámpagos, o por una reunión de átomos aptos para producir el fuego, si tiene lugar la clase de unión apropiada para este fin y continúa el movimiento que adoptó en un principio, al constituirse el agregado. También pueden originarse por una acumulación del viento en algunos núcleos de naturaleza nebulosa, su inflamación posterior debido al impulso de rotación al cual se hallan sometidos, y la ruptura en diferentes direcciones de las partes que lo envuelven: entonces el movimiento adopta la dirección que poseía el primer impulso. Existen aún otros modos en que estos fenómenos pueden producirse, dejando de lado las explicaciones míticas.

Los pronósticos del tiempo obtenidos por medio de animales son debidos a una coincidencia de circunstancias. Ya que de

ningún modo es posible que los animales determinen el que acontezcan tempestades, ni tampoco que ninguna naturaleza divina esté encargada de controlar la salida de estos animales ni de llevar a cabo,
[116] después, el pronóstico, pues semejante estupidez no la cometería ninguno de los seres vivos, aunque no fuera muy listo, y aún menos quien posee la felicidad perfecta.

Recuerda bien, Pitocles, todo lo que acabo de decirte, y en muchas ocasiones podrás superar los errores de los mitos y comprender las doctrinas parecidas a éstas. Dedícate sobre todo a la ciencia de los primeros principios y del infinito, y a las teorías sobre fenómenos afines, así como a las que se ocupan de los criterios de la verdad y de los sentimientos, y reflexiona sobre cuál es la finalidad de todos nuestros razonamientos. Cuando lo hayas examinado a fondo, fácilmente te será posible comprender las causas de los acontecimientos particulares. Pero todos aquellos que no estudien estos problemas con una aplicación máxima no sólo no serán capaces de conocerlos bien, sino que tampoco alcanzarán el fin con vistas al cual merecen ser considerados.

CARTA A MENECEO

Epicuro a Meneceo, salud

[122] Que nadie [1], mientras sea joven, se muestre remiso en filosofar, ni, al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque, para alcanzar la salud del alma, nunca se es ni demasiado viejo ni demasiado joven.

Quien afirma que aún no le ha llegado la hora o que ya le pasó la edad, es como si dijera que para la felicidad no le ha llegado aún el momento, o que ya lo dejó atrás. Así pues, practiquen la filosofía

---

[1] D. Laercio, X, 122-135. Esta carta expone los conceptos fundamentales de la ética y es la única que posee una estimable calidad literaria. La afirmación de universalidad en el cultivo de la filosofía es uno de los aspectos más originales de la doctrina epicúrea, ya que el hecho de que tanto el joven como el viejo puedan beneficiarse de la filosofía presupone la abolición del aprendizaje previo de todas las artes, *téchnai,* que exigían las restantes escuelas.

tanto el joven como el viejo; uno, para que, aun envejeciendo, pueda mantenerse joven en su felicidad gracias a los recuerdos del pasado; el otro, para que pueda ser joven y viejo a la vez mostrando su serenidad frente al porvenir. Debemos meditar, por tanto, sobre las cosas que nos reportan felicidad, porque, si disfrutamos de ella, lo poseemos todo y, si nos falta, hacemos todo lo posible para obtenerla.

[123] Los principios que siempre te he ido repitiendo, practícalos y medítalos aceptándolos como máximas necesarias para llevar una vida feliz. Considera, ante todo, a la divinidad como un ser incorruptible y dichoso —tal como lo sugiere la noción común— y no le atribuyas nunca nada contrario a su inmortalidad, ni discordante con su felicidad. Piensa como verdaderos todos aquellos atributos que contribuyan a salvaguardar su felicidad al tiempo que su inmortalidad. Porque los dioses existen: el conocimiento que de ellos tenemos es evidente, pero no son como la mayoría de la gente cree, que les confiere atributos discordantes con la noción que de ellos posee. Por tanto, impío no es quien reniega de los dioses de la multitud, sino quien aplica las opiniones
[124] de la multitud a los dioses, ya que no son intuiciones, sino presunciones vanas, las razones de la gente al referirse a los dio-

ses, según las cuales los mayores males y los mayores bienes nos llegan gracias a ellos, porque éstos, entregados continuamente a sus propias virtudes, acogen a sus semejantes, pero consideran extraño a todo lo que les es diferente.

Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. Por tanto, la recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros nos hace agradable la mortalidad de la vida; no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque nos priva de un afán desmesurado de inmor-
[125] talidad. Nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible. Es estúpido quien confiese temer la muerte no por el dolor que pueda causarle en el momento que se presente, sino porque, pensando en ella, siente dolor: porque aquello cuya presencia no nos perturba, no es sensato que nos angustie durante su espera. El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, éstos han desapa-

recido ya. A pesar de ello, la mayoría de la gente unas veces rehúye la muerte viéndola como el mayor de los males, y
[126] otras la invoca para remedio de las desgracias de esta vida. El sabio, por su parte, ni desea la vida ni rehúye el dejarla, porque para él el vivir no es un mal, ni considera que lo sea la muerte. Y así como de entre los alimentos no escoge los más abundantes, sino los más agradables, del mismo modo disfruta no del tiempo más largo, sino del más intenso en placer.

El que exhorta al joven a una buena vida y al viejo a una buena muerte es un insensato, no sólo por las cosas agradables que la vida comporta, sino porque la meditación y el arte de vivir y de morir bien son una misma cosa. Y aún es peor quien dice:

> bello es no haber nacido
> pero, puesto que nacimos, cruzar
> cuanto antes las puertas del Hades [2]

[127] Si lo dice de corazón, ¿por qué no abandona la vida? Está en su derecho, si lo ha meditado bien. Por el contrario, si se trata de una broma, se muestra frívolo en asuntos que no lo requieren.

Recordemos también que el futuro no

---

[2] Teognis, 425-427.

es nuestro, pero tampoco puede decirse que no nos pertenezca del todo. Por lo tanto no hemos de esperarlo como si tuviera que cumplirse con certeza, ni tenemos que desesperarnos como si nunca fuera a realizarse.

Del mismo modo hay que saber que, de los deseos, unos son necesarios, los otros vanos, y entre los naturales hay algunos que son necesarios, y otros tan sólo naturales. De los necesarios, unos son indispensables para conseguir la felicidad; otros, para el bienestar del cuerpo; otros,
[128] para la propia vida. De modo que, si los conocemos bien, sabremos relacionar cada elección o cada negativa con la salud del cuerpo o la tranquilidad del alma, ya que éste es el objetivo de una vida feliz, y con vistas a él realizamos todos nuestros actos, para no sufrir ni sentir turbación. Tan pronto como lo alcanzamos, cualquier tempestad del alma se serena, y al hombre ya no le queda nada más que desear ni busca otra cosa para colmar el bien del alma y del cuerpo. Pues el placer lo necesitamos cuando su ausencia nos causa dolor, pero, cuando no experimentamos dolor, tampoco sentimos necesidad del placer.

Por este motivo afirmamos que el placer es el principio y el fin de una vida feliz, porque lo hemos reconocido como
[129] un bien primero y congénito, a partir del

cual iniciamos cualquier elección o aversión y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor. Y, puesto que éste es el bien primero y connatural, por este motivo no elegimos todos los placeres, sino que en ocasiones renunciamos a muchos cuando de ellos se sigue un trastorno aún mayor. Y muchos dolores los consideramos preferibles a los placeres si obtenemos un mayor placer cuanto más tiempo hayamos soportado el dolor. Cada placer, por su propia naturaleza, es un bien, pero no hay que elegirlos todos. De modo similar, todo dolor es un mal, pero no siempre hay que rehuir el
[130] dolor. Según las ganancias y los perjuicios hay que juzgar sobre el placer y el dolor, porque algunas veces el bien se torna en mal, y otras veces el mal es un bien.

La autarquía la tenemos por un gran bien, no porque debamos siempre conformarnos con poco, sino para que, si no tenemos mucho, con este poco nos baste, pues estamos convencidos de que de la abundancia gozan con mayor dulzura aquellos que mínimamente la necesitan, y que todo lo que la naturaleza reclama es fácil de obtener, y difícil lo que representa un capricho.

Los alimentos frugales proporcionan el mismo placer que los exquisitos, cuanso satisfacen el dolor que su falta nos
[131] causa, y el pan y el agua son motivo del

mayor placer cuando de ellos se alimenta quien tiene necesidad.

Estar acostumbrado a una comida frugal y sin complicaciones es saludable, y ayuda a que el hombre sea diligente en las ocupaciones de la vida; y, si de modo intermitente participamos de una vida más lujosa, nuestra disposición frente a esta clase de vida es mejor y nos mostramos menos temerosos respecto a la suerte.

Cuando decimos que el placer es la única finalidad, no nos referimos a los placeres de los disolutos y crápulas, como afirman algunos que desconocen nuestra doctrina o no están de acuerdo con ella o la interpretan mal, sino al hecho de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en
[132] el alma. Pues ni los banquetes ni los festejos continuados, ni el gozar con jovencitos y mujeres, ni los pescados ni otros manjares que ofrecen las mesas bien servidas nos hacen la vida agradable, sino el juicio certero que examina las causas de cada acto de elección o aversión y sabe guiar nuestras opiniones lejos de aquellas que llenan el alma de inquietud.

El principio de todo esto y el bien máximo es el juicio, y por ello el juicio —de donde se originan las restantes virtudes— es más valioso que la propia filosofía, y nos enseña que no existe una vida feliz sin que sea al mismo tiempo juiciosa, bella y justa, ni es posible vivir con pruden-

cia, belleza y justicia, sin ser feliz. Pues las virtudes son connaturales a una vida feliz, y el vivir felizmente se acompaña siempre de la virtud.

[133] Porque ¿a qué hombre considerarías superior a aquel que guarda opiniones piadosas respecto de los dioses, se muestra tranquilo frente a la muerte, sabe qué es el bien de acuerdo con la naturaleza, tiene clara conciencia de que el límite de los bienes es fácil de alcanzar y el límite de los males, por el contrario, dura poco tiempo y comporta algunas penas; que se burla del destino, considerado por algunos señor absoluto de todas las cosas, afirmando que algunas suceden por necesidad, otras casualmente; otras, en fin, dependen de nosotros, porque se da cuenta de que la necesidad es irresponsable, el azar inestable, y, en cambio, nuestra voluntad es libre y, por ello, digna de
[134] merecer repulsa o alabanza? Casi era mejor creer en los mitos sobre los dioses que ser esclavo de la predestinación de los físicos; porque aquéllos nos ofrecían la esperanza de llegar a conmover a los dioses con nuestras ofrendas; y el destino, en cambio, es implacable. Y el sabio no considera la fortuna como una divinidad —tal como la mayoría de la gente cree—, pues ninguna de las acciones de los dioses carece de armonía, ni tampoco como una causa no fundada en la realidad, ni cree

que aporte a los hombres ningún bien ni ningún mal relacionado con su vida feliz, sino solamente que la fortuna es el origen de grandes bienes y de grandes calamidades.
[135] El sabio cree que es mejor guardar la sensatez y ser desafortunado que tener fortuna con insensatez. Lo preferible, ciertamente, en nuestras acciones, es que el buen juicio prevalezca con ayuda de la suerte.

Estos consejos, y otros similares, medítalos noche y día en tu interior y en compañía de alguien que sea como tú, y así nunca, ni estando despierto ni en sueños, sentirás turbación, sino que, por el contrario, vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se parece a un mortal el hombre que vive entre bienes imperecederos.

MÁXIMAS CAPITALES

I. El ser divino [1], bienaventurado e incorruptible, no tiene dificultades, ni las crea a otros; de manera que no se deja coaccionar ni por iras ni por favores, pues sólo un ser débil está a merced de tales coacciones. *(En otras obras dice que los dioses son visibles a la razón, presentándose unos como número, otros como formas semejantes, surgidas a partir de una corriente continua de imágenes similares que confluyen en un mismo objeto; son de apariencia humana.)*

---

[1] D. Laercio, X, 139-154. Esta sentencia es una de las más famosas. El escolio, que aparece en nuestra traducción entre paréntesis, ha suscitado infinitas discusiones. Se ha pensado que el texto estaba corrompido ya que de él parece poder deducirse la existencia de dos clases de dioses, cosa que contradicen otros testimonios. En realidad el escolio no habla de distintas clases de dioses, sino de distintos simulacros de los dioses. La expresión *kat' arithmón* continúa siendo de difícil interpretación. G. Arrighetti traduce como «consistencia sólida»; E. Bignone, como «individualidad numérica»; C. García Gual, como «existencia numérica».

II. La muerte no tiene ninguna relación con nosotros, pues lo que se ha disuelto no tiene capacidad de sentir, y lo que es insensible no significa nada para nosotros.

III. En la supresión de todo tipo de dolor está el límite de la magnitud de los placeres. Allí donde hubiera placer, y mientras persista, no hay ni dolor físico ni espiritual, ni la mezcla de ambos.

IV. El dolor en la carne no se prolonga ininterrumpidamente, sino que el máximo dolor dura el mínimo tiempo, y aquel que apenas sobrepasa el placer de la carne tampoco dura muchos días. Por otro lado, las enfermedades duraderas proporcionan a la carne más placer que dolor.

V. No hay vida placentera sin que sea juiciosa, bella y justa, ni se puede vivir juiciosa, bella y justamente sin el placer. A quien le falte esto, no le es posible vivir una vida placentera.

VI. Para obtener seguridad de los hombres surgió como un bien natural el poder y la realeza, siempre y cuando a través de ellos pudiera alcanzarse ese fin.

VII. Algunos quisieron ser famosos y célebres pensando que se procurarían una gran seguridad entre los hombres. De modo que, si su vida es segura, obtuvieron lo que es un bien por naturaleza. En cambio, si no es segura, tampoco poseen aquello que buscaron desde el principio, siguiendo un impulso conforme a lo que constituye el bien según la naturaleza.

VIII. Ningún placer es malo en sí mismo; pero lo que hay que hacer para obtener ciertos placeres causa mayor cantidad de quebrantos que de placeres.

IX. Si todos los placeres, uno a uno, se condensaran en el espacio y en el tiempo y se dieran a la vez en el conjunto de átomos de nuestra naturaleza o en sus partes más importantes, entonces los placeres nunca se distinguirían los unos de los otros.

X. Si los medios que procuran placeres a los libertinos desvanecieran los temores de sus mentes —los que atañen a lo celeste, a la muerte y a los sufrimientos— y aun les enseñaran los límites de los deseos y de los dolores, nunca tendríamos qué reprocharles, pues estarían llenos de placeres por todos lados y ya nunca sufrirían ni en el cuerpo ni en el alma, lo que constituye ciertamente el mal.

XI. Si no nos turbara la aprensión frente a lo celeste ni lo referente a la muerte —no fuera que hubiera algo en ello que nos afectara—, y además la ignorancia de los límites de los dolores y los deseos, no necesitaríamos de la ciencia de la naturaleza.

XII. Era imposible vencer el temor a las cosas más importantes, porque no se conocía cuál era la naturaleza del universo, sino que se conjeturaba algo a partir de los relatos míticos. En consecuencia, no era posible obtener placeres puros sin una ciencia de la naturaleza.

XIII. De nada servía alcanzar seguridad entre los hombres mientras se mantuvieran las

aprensiones frente a los fenómenos celestes, a los de bajo tierra, y, en general, frente a lo infinito.

XIV. Cuando se da, hasta cierto punto, la seguridad proveniente de los hombres gracias a la persistencia del poder y a la abundancia de recursos, la seguridad proveniente de la tranquilidad interior y del vivir retirado alcanza su mayor pureza.

XV. La riqueza natural tiene límites precisos y es fácil de alcanzar; en cambio, la que responde a vanas opiniones no tiene límite alguno.

XVI. Para el sabio la suerte tiene poca incidencia, pues lo más importante y principal la razón ya lo tiene ordenado, y a lo largo de todo el tiempo de su vida lo va ordenando y lo ordenará.

XVII. El justo está sumamente tranquilo, pero el injusto está lleno de la mayor inquietud.

XVIII. El placer no aumentará en la carne cuando se elimine el dolor provocado por la falta de algo, sino que sólo variará. El límite del pensamiento respecto al placer lo engendró la reflexión sobre los propios placeres y sobre lo que es similar a ellos, es decir, todo cuanto proporciona a la mente sus mayores temores.

XIX. El tiempo infinito y el limitado tienen igual cantidad de placer, siempre que sus límites se midan mediante la razón.

XX. La carne entiende que los límites del placer son ilimitados, y es ilimitado el tiempo

que se lo proporciona. Por otro lado, la mente, al tomar conciencia del fin y del límite de la carne, y al librarse de los temores de la eternidad, alcanza la vida perfecta y ya no necesita de ningún tiempo infinito: ni huye del placer ni, llegado el momento de abandonar la existencia, muere como si dejara tras de sí algún aspecto de los que conforman el modo de vida mejor.

XXI. Aquel que conoce los límites de la vida sabe que es fácil eliminar el dolor que produce la falta de algo, y obtener lo que hace perfecta la vida entera. Así que no necesita de nada que comporte luchas.

XXII. Es necesario tener en cuenta el fin establecido y cada evidencia según la cual conformamos nuestras opiniones. De no ser así, todo estará lleno de confusión e inquietud.

XXIII. Si rechazas todas las sensaciones, no tendrás nada, cuando razones, para juzgarlas, ni siquiera aquellas que consideres falsas.

XXIV. Si rechazas completamente una sensación y no distingues entre lo que parece, lo que espera confirmación y lo que es evidente ya en esa sensación, en los sentimientos y en todo acto imaginativo de la mente, turbarás también las restantes sensaciones con tu vana opinión, hasta el punto de privarte de cualquier posibilidad de criterio. En cambio, si das por seguro en tus opiniones todo lo que espera confirmación y lo que no presenta evidencia alguna, no eludirás el error, porque en todo jui-

cio habrás conservado la ambigüedad sobre lo que es correcto o no lo es.

XXV. Si no refieres oportunamente cada una de tus acciones al fin según naturaleza, sino que, previamente, te has inclinado hacia otra cosa, sea por rechazo de la primera o por anhelo de otra, tus actos no estarán de acuerdo con tus palabras.

XXVI. Cuantos deseos, por no ser satisfechos, no conduzcan al dolor, tampoco son necesarios, sino que tienen un estímulo fácil de eliminar, ya que parecen ser generadores de dificultades o daños.

XXVII. De cuantos bienes proporciona la sabiduría para la felicidad de toda una vida, el más importante es la amistad.

XXVIII. La convicción que nos asegura que ningún mal terrible es eterno o muy duradero, nos hace comprender también que, dentro de los límites de la vida, la seguridad se obtiene principalmente gracias a la amistad.

XXIX. De los deseos, unos son naturales y necesarios, otros naturales y no necesarios, otros ni naturales ni necesarios, sino que provienen de una opinión vana. *(Epicuro considera naturales y necesarios aquellos que sirven para eliminar los dolores del cuerpo, como beber cuando se tiene sed. Considera, por otro lado, naturales y no necesarios aquellos que, no eliminando el dolor, sólo varían el placer, como las comidas opulentas; los deseos ni naturales ni necesarios son como el afán por obtener coronas y estatuas.)*

XXX. Aquellos placeres naturales acompañados de una intensa pasión, pero que no conllevan dolor corporal de no ser satisfechos, nacen de una vana opinión, y, si es difícil que desaparezcan, no se debe a su propia naturaleza, sino a la vanidad de los hombres.

XXXI. Lo justo según la naturaleza es símbolo de lo conveniente para no causar ni recibir mutuamente daño.

XXXII. Los animales que no pudieron hacer pactos para no agredirse recíprocamente, no tienen ningún sentido de lo justo y de lo injusto. Lo mismo ocurre a todos los pueblos que no pudieron o no quisieron establecer pactos para no agredir ni ser agredidos.

XXXIII. La justicia no es algo que exista de por sí, sino tan sólo en las relaciones recíprocas de aquellos lugares donde se establezca algún pacto para no agredir ni ser agredido.

XXXIV. La injusticia no es un mal en sí misma, sino que lo es por el miedo que causa la incertidumbre de si pasaremos desapercibidos a quienes están destinados a castigar los actos injustos.

XXXV. El que viola a escondidas los pactos de no agresión mutuamente establecidos no puede confiar en pasar desapercibido, aunque lo haya conseguido muchas veces hasta el momento presente; pues está claro que no podrá quedar oculto hasta la muerte.

XXXVI. En lo general, la justicia es igual para todos, pues representa lo conveniente en las relaciones recíprocas. Ahora bien, en lo

particular, la justicia no resulta igual para todos; depende, a veces, del lugar y de las distintas causas.

XXXVII. Aquellas leyes consideradas justas que dan testimonio de lo conveniente en las necesidades de las relaciones recíprocas constituyen lo justo, tanto si son iguales para todos, como si no. Pero, siempre que se dicta una sola ley que no contemple lo conveniente en las relaciones recíprocas, ésta ya no posee la naturaleza de lo justo. Y si cambia lo que era conveniente según el derecho, adaptándose durante un cierto tiempo a nuestra prenoción, no por ello era menos justo durante ese tiempo para aquellos que no se dejan influir por palabras vanas, sino que se atienen a los hechos.

XXXVIII. Cuando, sin que varíen las circunstancias de los hechos, las cosas establecidas como justas por la ley aparecen en la práctica no conformes con la prenoción de lo justo, significa que no eran justas. Pero, cuando las circunstancias son nuevas y ya no sirven las mismas nociones de justicia, entonces son justas aquellas que sirven a la relación recíproca de los ciudadanos, pero no lo son más tarde cuando ya no resultan convenientes para ella.

XXXIX. Aquel que se prepara de la mejor manera para no ser perturbado por causas externas, se familiariza con todo lo que le es posible y procura que no le sea extraño aquello con lo que le es imposible familiarizarse. Y se aparta de aquellas cosas con las que ni siquiera le es posible adoptar esta actitud, sirviéndose

tan sólo de lo que le es útil para no sufrir turbación.

XL. Aquellos que poseen la capacidad de procurarse la confianza de sus semejantes viven placenteramente los unos con los otros, porque disfrutan de la confianza más segura, y, aunque se trataran con la más absoluta familiaridad, no lloran, como si sintieran conmiseración, por la muerte prematura de uno de ellos.

EXHORTACIONES
(Gnomonologio Vaticano)

[...]

4. Todo dolor [1] es fácilmente despreciable, ya que el que conlleva una aflicción intensa, tiene también una breve duración; y el que se prolonga en el tiempo aflige débilmente al cuerpo.

[...]

7. Es difícil para el que comete injusticia pasar desapercibido, pero tener la seguridad objetiva de pasar desapercibido es imposible.

[...]

9. La necesidad es un mal, pero no hay necesidad alguna de vivir con necesidad.

[...]

---

[1] Esta colección de sentencias se descubrió en 1888, en el Códice Vaticano griego 1950, del siglo XIV. Las sentencias son todas de tipo ético. Algunas de ellas coinciden con las *Máximas capitales*, y por ello no las hemos reproducido. Probablemente muchas de las sentencias no son del propio Epicuro, sino de algún discípulo.

11. Para la mayoría de los hombres, la inactividad es torpeza, y la actividad, locura.

[...]

14. Nacemos una vez, pues no es posible nacer dos veces. Y no es posible vivir eternamente. Tú, aun no siendo el dueño de tu mañana, intentas demorar tu dicha. Pero la vida se consume en una espera inútil, y a cada uno de nosotros le sorprende la muerte sin haber disfrutado de la tranquilidad.

15. Apreciamos nuestras costumbres, tanto si son útiles y envidiadas por los demás hombres, como si no. Hay que apreciar igualmente las de nuestro prójimo, si se trata de personas honestas.

16. Nadie, al ver el mal, lo elige, sino que se deja engañar por él, como si fuera un bien respecto a un mal peor.

17. El más feliz no es el joven, sino el viejo que ha vivido una hermosa vida. Pues el joven, en la flor de la edad, está sujeto a muchos cambios, llevado por la suerte. En cambio, el viejo ha anclado en la vejez como en un puerto, y los bienes que antes anhelaba con desesperación, ahora los posee con una alegría segura.

18. Si nos privamos de la vista, de la conversación y del trato continuado, la pasión amorosa se desvanece.

19. Aquel que se olvida del bien pasado es ya un viejo hoy.

[...]

21. A la naturaleza no hay que violentar-

la, sino persuadirla. Y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales que no causan daño, y despreciando los que son claramente perjudiciales.

[...]

23. Toda amistad es en sí misma deseable; pero ha tenido su origen en el provecho.

24. Los sueños no poseen naturaleza divina ni poder adivinatorio, sino que se producen debido a un flujo de simulacros.

25. La pobreza que se adecua al fin de la naturaleza es una gran riqueza; la riqueza sin límites es una gran pobreza.

26. Es necesario admitir que discurso largo y discurso breve tienden ambos al mismo objetivo.

27. Una vez realizadas, con dificultad recogemos el fruto de todas nuestras restantes ocupaciones; en cambio, de la filosofía va surgiendo el placer con el conocimiento; puesto que el placer no es posterior al haber aprendido, sino que aprendizaje y placer van unidos.

28. Ni los temerarios ni los cobardes deben considerarse dignos de la amistad; pues, por amor de la amistad, también hay que arriesgar la amistad.

29. Con toda franqueza, yo preferiría vaticinar, estudiando la naturaleza, lo que es útil a todos los hombres, aun cuando ninguno me comprendiera, antes que recoger la alabanza entusiasta y circunstancial de la mayoría, dejándome influir por vanas opiniones.

[...]

32. La veneración del sabio es un gran bien para el que lo venera.

33. La voz de la carne pide no tener hambre, ni sed, ni frío; pues quien consigue esto o espere conseguirlo, puede competir en felicidad incluso con Zeus.

34. No tenemos tanta necesidad de la ayuda de los amigos, cuanto de la seguridad de su ayuda.

35. No hay que despreciar lo que se tiene por el deseo de lo que nos falta, sino que debemos considerar que también lo que se tiene era antes un deseo.

[...]

37. La naturaleza es débil frente al mal, pero no frente al bien; pues en los placeres se salva, y sucumbe en los dolores.

38. Poco vale, por cierto, aquel que encuentra muchas causas razonables para dejar de vivir.

39. No es un buen amigo ni el que busca la utilidad por encima de todo, ni aquel que nunca la relaciona con la amistad; pues el uno comercia intercambiando favores y gratitud, y el otro destruye toda buena esperanza para el futuro.

40. El que dice que todo acontece por necesidad nada puede reprochar al que niega que todo acontece por necesidad; pues afirma que esto mismo sucede por necesidad.

41. Hay que reír al mismo tiempo que filosofar, y también atender los asuntos domésticos y mantener las demás relaciones, sin cesar

nunca de proclamar las máximas de la recta filosofía.

42. El nacimiento del mayor bien y la liberación del mal se dan al mismo tiempo.

43. El deseo de dinero injusto es impío, el de dinero justo es vergonzoso; pues es inconveniente ahorrar con sordidez incluso si se trata de dinero justo.

44. El sabio enfrentado a la necesidad sabe mejor dar que recibir. Encuentra así un enorme tesoro en la autarquía.

45. El estudio de la naturaleza no forma hombres de palabras enfáticas, ni de voz artificiosa, ni poseedores de la cultura que desea alcanzar la mayoría, sino que da hombres altivos, independientes y orgullosos de sus propios bienes, que no se preocupan mucho por aquellos que les deparan las circunstancias.

46. Expulsemos completamente las malas costumbres como si fueran hombres malvados que nos han causado grandes daños durante largo tiempo.

[...]

48. Esforcémonos una y otra vez para hacerlo mejor que las precedentes, mientras que estemos en camino; y, cuando lleguemos al fin, alegrémonos con mesura.

[...]

52. La amistad recorre la tierra entera anunciándonos a todos que nos despertemos para la felicidad.

53. No hay que envidiar a nadie; pues los buenos no son dignos de envidia, y los malva-

dos, cuanta más suerte tengan, tanto más se perjudican.

54. No hay que pretender filosofar, sino filosofar realmente; pues tampoco necesitamos parecer sanos, sino estar sanos de verdad.

55. Hay que curar los males presentes con el recuerdo agradable de lo que ya terminó y con la conciencia de que no se puede cambiar lo que ya ha sucedido.

56-57. No sufre más el sabio por su propia tortura que por la tortura de un amigo, y por él está dispuesto a morir. Pues, si abandona al amigo, toda su vida quedará arruinada y hundida por culpa de esta infidelidad.

58. Es necesario liberarse a uno mismo de las cadenas de las ocupaciones cotidianas y de los asuntos políticos.

59. El estómago no es insaciable como dicen muchos, sino que lo es la falsa opinión acerca de la insaciabilidad infinita del estómago.

60. Todos abandonan la vida como si acabaran de nacer.

61. Es bellísima la visión del prójimo cuando el primer encuentro nos conduce a un acuerdo o, al menos, surge interés por lograrlo.

62. Si los enfados de los padres con los hijos están justificados, no tiene sentido resistirse y no intentar buscar el perdón; si no están justificados, sino fuera de razón, es ridículo aumentar esta sinrazón con la violencia, y no tratar de apaciguarlos por otros medios.

63. Existe en la frugalidad una mesura

que, si no se tiene presente, nos sucede casi lo mismo que cuando no se ponen límites a los deseos.

64. Es preciso que nos acompañe, de modo espontáneo, la alabanza de los demás, pero nosotros debemos ocuparnos de nuestra propia curación.

65. Resulta absurdo pedir a los dioses aquello que uno mismo es capaz de procurarse.

66. Compartamos lo que les sucede a nuestros amigos no con lamentaciones, sino preocupándonos por ellos.

67. Una vida libre no puede llegar a poseer muchas riquezas, porque éstas no son fáciles de alcanzar sin servir a la multitud o a los poderosos, sino que es dueña ya de toda clase de bienes en permanente abundancia. Y, si por azar obtuviera muchas riquezas, las administraría fácilmente para conseguir la benevolencia del prójimo.

68. Nada es suficiente para quien lo suficiente es poco.

69. La ingratitud del alma hace al ser vivo ávido de infinitas variaciones en su género de vida.

70. No hagas nada en tu vida que te cause miedo en el caso de que sea conocido por el prójimo.

71. A todos los deseos hay que preguntarles lo siguiente: ¿qué me sucederá si se cumple lo que el deseo persigue? ¿Y si no se cumple?

[...]

73. La aparición de ciertos dolores corpo-

rales sirve de ayuda para prevenirnos de otros semejantes.

74. En la discusión racional gana más, por lo que aprende, el que es vencido.

75. Respecto de los bienes del pasado es ingrata la voz que dice: ¡mira el fin de una larga vida!

76. Aun envejeciendo, eres tal como yo recomiendo ser y has sabido distinguir qué es filosofar para uno mismo y qué para la Hélade.

77. El fruto más importante de la autarquía es la libertad.

78. El hombre noble se dedica sobre todo a la sabiduría y a la amistad. De estas cosas una es un bien mortal, la otra es inmortal.

79. El hombre sereno está tranquilo consigo mismo y con los demás.

80. Para un joven el remedio de su salud consiste en conservar la juventud y estar en guardia contra todo aquello que pueda dañarlo por la violencia de sus deseos.

81. No aleja la turbación del alma ni produce alegría digna de mención la mayor riqueza del mundo, ni el recibir honores de la multitud, ni el gozar de una consideración extraordinaria, ni otra cosa alguna que dependa de causas indeterminadas.

FRAGMENTOS DE OBRAS Y CARTAS PERDIDAS

OBRAS

DE LO QUE SE ELIGE Y LO QUE SE RECHAZA [1]

La serenidad y la falta de dolor son placeres reposados; en cambio, el gozo y la alegría son vistos en movimiento por su actividad [2].

CASOS DUDOSOS

Se pregunta (Epicuro) en sus Casos dudosos *si el sabio haría algo prohibido por las leyes con la certeza de no ser descubierto. Contesta así:* no es fácil dar una respuesta clara, *esto es, lo haré, pero no quiero reconocerlo* [3].

---

[1] Los presentes fragmentos se citan por el título de la obra a la que pertenecen.

[2] D. Laercio, X, 136. Ésta era una de las obras más importantes de Epicuro sobre la ética.

[3] Plutarco, *Contra Colotes*, 1127 d.

PEQUEÑO COMPENDIO

En otras obras rechaza cualquier adivinación, como en su Pequeño compendio, *y dice:* No es verdad que exista la adivinación, pero incluso si fuera verdad, de ningún modo debemos conocer lo que sucederá [4].

CONTRA TEOFRASTO

El mismo Epicuro, en el segundo libro Contra Teofrasto, al explicar que los colores no son connaturales a los cuerpos, sino que surgen ante la vista según un orden y una disposición determinados, dice que, por esta razón, no es más real un cuerpo carente de color que uno coloreado; pero más arriba había escrito literalmente: incluso dejando esto de lado no sé de qué manera hay que decir que estas cosas, cuando están en las tinieblas, tienen color [5].

BANQUETE

Mira ahora qué hace decir Epicuro a Polieno, que estaba discutiendo con él en el Banquete *acerca del ardor del vino. Al decir:* ¿No admites que existan los ardores provocados por el vino, Epicuro?, *él contestó:* ¿Quién te ha di-

---

[4] D. Laercio, X, 135.
[5] Plutarco, *Contra Colotes*, 1110 c.

cho que el vino sea ardiente en toda ocasión? *Y al cabo de un rato:* Está claro que el vino no provoca calor en toda ocasión, sino que una cierta cantidad puede producir calor a una persona dada [6].

Y de nuevo añadiendo la causa y atribuyéndola a las compresiones y dispersiones de unos átomos y a las mezclas y uniones de los otros en la fusión del vino con el cuerpo, responde: no se debe decir que el vino provoque, en toda ocasión, calor, sino que para una determinada naturaleza en una condición dada, una determinada cantidad produce calor, mientras que, para otra, tal cantidad es refrescante. Tales son, pues, las naturalezas en tal composición, de las cuales surge el frío si se conjuntan convenientemente con otras para producir una naturaleza helada: por todo lo cual se engañan tanto los que dicen que en toda ocasión el vino produce calor, como los que dicen que es refrescante [7].

En primer lugar, acordemos en virtud de qué obramos todas las cosas [...] [8].

DE LOS FINES

Acogían el placer en movimiento [...] y también Epicuro y los que le acompañaban, y, para

---

[6] Plutarco, *Contra Colotes*, 1109 e.
[7] Plutarco, *Contra Colotes*, 1109 f.
[8] Filodemo, *Sobre la retórica*, II, 166, 15.

no hablar de las preocupaciones y de los deseos a que Epicuro se refiere muchas veces, mencionaré los cosquilleos y la picazón de que habla en su De los fines. *Dice él:* Por lo que a mí concierne, no me es posible pensar el bien si excluyo los placeres del gusto, los del amor, los del oído y los movimientos agradables a la vista por su belleza [9].

Y un poco más adelante dice (Epicuro): a menudo he preguntado a los que llaman sabios qué bienes les quedarían si prescindieran de aquéllos, a menos que quisieran pronunciar palabras sin significado: nada pude saber de ellos. Y, si quisieran fundir virtudes y sabiduría, no dirían otra cosa sino el camino formado por los placeres que antes mencioné [10].

La firme condición de la carne y la esperanza fiel en ella proporcionan, a los que son capaces de pensarlo, el más sublime y certero gozo [11].

Y en su De los fines *otra vez:* hay que honrar la belleza, las virtudes y todo lo que les es semejante si proporcionan placer; si no lo proporcionan, que se vayan en buena hora [12].

---

[9] Ateneo, XII, 546 e

[10] Cicerón, *Discusiones tusculanas*, III, 18, 42.

[11] Plutarco, *Contra la felicidad según Epicuro*, 1089 d.

[12] Ateneo, XII, 546 f.

CARTAS

A Ateneo

A Ateneo: Polieno está a nuestro lado, cuyo padre del mismo nombre no sólo amabas, sino que venerabas, puesto que él te había educado y, para conducirte hacia todo lo útil, te había guiado no sólo del modo que tú bien conoces, con toda solicitud, sino también [...] [13].

A Anaxarco

En la carta a Anaxarco escribió así Epicuro: yo exhorto a la asiduidad en los placeres y no a las virtudes vacías y vanas que comportan agitadas esperanzas de fruto [14].

A Apeles

Te doy la enhorabuena, Apeles, porque, limpio de toda cultura, te has apoyado en la filosofía [15].

A Heródoto

[...] *y Epicuro a Heródoto:* en primer lugar, *dice,* fue enviado un subordinado de los gene-

---

[13] Pap. Herculanense, 176, 5, XXII.
[14] Plutarco, *Contra Colotes,* 1117 a.
[15] Ateneo, XIII, 588 a.

rales con mensajes de parte de Olimpiodoro y mía y, como no llegó a encontrar a ninguno de vosotros en casa de Antípatro, dijo haber dado la carta a Antípatro, que se hallaba presente. Sabed, en primer lugar, que fue arrestado por Cratero en Corinto y que ahora es custodiado en el Pireo por un tal Lisias, el cual rechaza los diez talentos de rescate, por haber acordado, según dice, veinte talentos con Cratero.

Y sobre esto sigue diciendo: si al hombre que le da lo máximo de cuanto [...] [16].

A Temista

A Temista, bajo el arcontado de Filipo: Tú dices que se ha vuelto verdaderamente disciplinado [...] [17].

Soy capaz, si no acudís a mi lado, de precipitarme, rodando a gran velocidad, hacia donde me llaméis tú y Temista [18].

A Idomeneo

En el día más feliz y al mismo tiempo el último de mi vida, te escribía yo esto: me

---

[16] Filodemo, *Pragmateiai*. Esta obra de Filodemo, cuyo título F. Sbordone tradujo por *Negotia*, se supone que trataba de las relaciones de carácter práctico que se establecían entre miembros de la escuela de Epicuro y personalidades influyentes de la vida pública de la época.

[17] Filodemo, *Pragmateiai*, col. IV VH² I, 111.

[18] D. Laercio, X, 5.

acompañan tales dolores de vejiga y de intestinos como no puede haberlos más agudos, pero a todo ello se opone el gozo de mi alma al recordar nuestras conversaciones pasadas; tú, tal como corresponde a tu buena disposición, desde joven, hacia mí y hacia la filosofía, cuida de los hijos de Metrodoro [19].

Si quieres hacer rico a Pitocles, no aumentes sus riquezas, sino haz menguar su ansia [20].

Envíame, de tu parte y la de tus hijos, ofrendas de primicias para el culto del sacro cuerpo: esto es lo que se me ocurre decirte [21].

Si persigues la gloria, mis cartas te harán más célebre que todo cuanto aprecias y por lo que eres apreciado [22].

Hemos buscado la autarquía no para servirnos siempre de lo sencillo y lo humilde, sino para sentirnos fuertes ante ello [23].

---

[19] D. Laercio, X, 22. Esta carta es muy parecida a otra que se encuentra traducida en Cicerón (*Sobre los fines*, II, 30, 96) pero que va dirigida a Heródoto. Probablemente Epicuro hizo varias copias de la misma carta y las mandó a distintos amigos.

[20] Estobeo, *Florilegio*, III, XVII, 23 h.

[21] Plutarco, *Contra Colotes*, 1117 d-e.

[22] Séneca, *Cartas*, 21, 3.

[23] Estobeo, *Florilegio*, III, XVII, 14. Este fragmento figuraba en Estobeo como atribuido a un cierto Apolonio. H. Usener, por su contenido, lo atribuyó a Epicuro.

A COLOTES

[...] *y a Idomeneo y a Colotes algo parecido:* a éste, que este hombre fue sumamente útil a Fila, la madre de Cratero, y al mismo Cratero, tal como defiende Mitres [...] [24].

Como venerándome por lo que yo entonces decía, te sobrevino el deseo antinatural de echarte a mis rodillas y abrazarme, y de adoptar la postura usual de honra y súplica a los dioses. Me obligaste, así, a venerarte y rendirte honores a mi vez [...]. Como inmortal acude a mí, y considérame a mí también como inmortal [25].

A LEONCIO

¡Señor Apolo! Querida pequeña Leoncio, de qué resonante alegría me he sentido henchido al leer tu carta [...] [26].

A SU MADRE

[...] procurar una grandísima agitación a propósito de esto: las imágenes de los que se

---

[24] Filodemo, *Pragmateiai*, XXVIII.

[25] Plutarco, *Contra Colotes*, 117 b. Este fragmento nos hace pensar en un casi culto al sabio. Recordemos el elogio de Lucrecio dedicado a Epicuro: *deus ille fuit*...

[26] D. Laercio, X, 5.

hallan ausentes, cuando se presentan a nuestros ojos, nos causan el mayor terror, pero, si son de los que se hallan presentes, ningún terror en absoluto. Si examinas su naturaleza, son ante ti iguales las de los ausentes y las de los presentes, intangibles e inexistentes, pero susceptibles de ser pensadas, pues tienen el mismo poder en sí mismas con relación a los que no se hallan presentes como el que tienen las de los presentes. Por tanto, madre, tranquilízate: nada malo te muestran los fantasmas de mí mismo. Ten en cuenta, por el contrario, que cada día avanzamos hacia la culminación de la felicidad. No son menudencias ni nimiedades cuantas cosas nos hacen iguales a los dioses, ni por nuestro carácter mortal somos inferiores a la naturaleza inmortal y bienaventurada. Pues, mientras vivimos, gozamos igual que los dioses.

[...] dando en cambio la misma incluso si ha sufrido alguna disminución: pero, si no tiene sensaciones, ¿cómo va a disminuir? Además, piensa, madre, que nosotros estamos en medio de estos bienes, siempre alegres, y contempla lo que hacemos. Ahorra, por Zeus, los recursos que me mandas a menudo, pues no quisiera que te faltara nada a ti para que yo tuviera de sobra, sino que, al contrario, preferiría que me faltara a mí antes que a ti. Yo vivo con desahogo, sin que nada me falte, gracias al dinero de los amigos y a lo que me manda continuamente mi padre, el cual, por medio

de Cleón, me ha enviado las nueve minas. Así pues, no tenéis que preocuparos de mí, sino manteneos el uno al lado del otro [...] [27].

A METRODORO

Si el tiempo nos priva de la esperanza y del placer de la carne y nos impide conservar la alegría por lo pasado, ¿seré yo capaz de guardar, Metrodoro, una disposición similar a la de aquel estado de equilibrio natural? [28].

A MITRES

A Mitres, bajo el arcontado de Aristónimo: Diodoro me ha entregado todo cuanto recogió de acuerdo con lo que tú dispusiste, y el resto de las atenciones que tienes para con nosotros [...] [29].

A Mitres: el límite de la aportación establecido no es malo, ya que corresponde a la renta de un sirviente.

Y bajo el arcontado de Eubulo: a causa de las circunstancias, no sólo se podría repartir lo recibido sino que incluso si [...] [30].

---

[27] Diógenes de Enoanda, LXIII-LXIV.

[28] Filodemo, *Sobre Epicuro,* Pap. Herculanense 1232.

[29] Filodemo, *Pragmateiai,* XXXIV.

[30] Filodemo, *Pragmateiai,* XXX.

[...] *esto pronunció al expirar:* es el séptimo día, cuando te escribo esto, en que las funciones de mi vejiga están detenidas y me sobrecogen dolores de los que conducen al momento final. Tú, si algo sucediera, ocúpate de los hijos de Metrodoro durante cuatro o cinco años, sin gastar más de lo que hasta ahora has gastado por mí anualmente.

Y más adelante: en cuanto a estos muchachos, sé que Egeo y Diodoro son de tu misma opinión y no sólo están bien dispuestos hacia ellos, sino que han acogido la muerte de Metrodoro con gran dolor [...] [31].

A Mitres: Mientras vivía Lisímaco, creyendo que te sería útil someterte a él obedeciéndole en todo, le guardabas todos los honores y todo cuanto concierne a las apariencias externas, como si algo de esto fuera importante para nosotros.

Y a Mitres: Pitianactes me ha anunciado que cuanto, para serte útil, he podido hacer por Fila, está de acuerdo con tu parecer; en efecto, si respetas algo [...] [32]

Escribe Epicuro: Decimos que son vulgares y groseras aquellas formas de vida que no conducen a la felicidad.

---

[31] Filodemo, *Pragmateiai,* XXXI.
[32] Filodemo, *Pragmateiai,* XXVIII.

Y nuevamente: Por los dioses, tú, por tu modo de ser, te has mostrado a nuestros ojos digno de una vida libre, distinta de aquella según la ley [33].

A PITOCLES

Huye, oh bienaventurado, con las velas al viento, de toda cultura [...] [34].

A LOS AMIGOS DE LÁMPSACO

Dijo a Pitocles: Si resistes y soportas las mutaciones de la suerte, no sentirás turbación alguna [35].

Escribiendo a los amigos de Lámpsaco, dice: He oído decir que Leonteo lo ha dado todo [...] de modo que se cuidó de los gastos: y éstos los hemos añadido a la contribución anual por persona [...] [36].

A LOS AMIGOS

Epicuro escribe a los amigos: Con habilidad y generosidad os preocupáis de proveerme de

---

[33] Filodemo, *Pragmateiai,* XXXII.
[34] D. Laercio, X, 6.
[35] Filodemo, *Sobre la riqueza,* col. IV-V VH² III 86-87.
[36] Filodemo, *Pragmateiai,* col. III VH² I 110.

comida y me habéis dado excelentes pruebas de vuestro buen ánimo hacia mí [37].

A LOS FILÓSOFOS DE MITILENE

Nuevamente dice: Nosotros ofrecemos sacrificios a los dioses, santa y apropiadamente, cuando corresponde, y actuamos en todo de forma correcta, según la ley, sin turbarnos en absoluto por las opiniones acerca de los seres que son los mejores y los más dignos de consideración. Decimos que esto es justo por la razón que he dicho: así es posible que una naturaleza mortal viva, ¡por Zeus!, de la misma manera que Zeus, tal como es manifiesto [38].

E incluso si hubiera guerra, no sucedería ningún mal si los dioses se apiadan.

Y nuevamente: [...] haber llevado y seguir llevando una vida pura junto a Matrón, si los dioses tienen piedad [...] [39].

Y más adelante: Heráclides os hablará de nosotros. En cuanto a la suma que establecí, os impongo también a vosotros que la enviéis, aunque os hallaseis entre los hiperbóreos.

---

[37] Plutarco, *Contra la felicidad según Epicuro,* 1097 c.

[38] Filodemo, *Sobre la piedad,* 126.

[39] Filodemo, *Sobre la piedad,* 125.

Quiero recibir solamente ciento veinte dracmas de cada uno, anualmente.

Y en otra: Ctesipo me ha traido el tributo anual que tú me habías enviado, de tu parte y de la de tu padre [40].

A UN NIÑO

Hemos llegado felizmente a Lámpsaco Pitocles, Hermarco, Ctesipo y yo, y aquí hemos hallado a Temista y a los demás amigos, todos gozando de buena salud. Haces bien si tú también estás bien, y asimismo tu madre, y obedeces en todo, como antes, a tu padre y a Matrón; recuerda que yo y todos los demás te amamos mucho cuando les obedeces en todo [...] [41].

Envíame un pedazo de queso, para que pueda darme un festín cuando me apetezca [42].

Me siento henchido de orgullo por el placer de mi cuerpo cuando me alimento de pan y agua, y escupo sobre los placeres de la suntuosidad, no por ellos en sí mismos, sino por las inconveniencias que les acompañan [43].

---

[40] Filodemo, *Pragmateiai,* XXX.
[41] Pap. Herculanense 176, 5, XXIII.
[42] D. Laercio, X, 11.
[43] Estobeo, *Florilegio,* III, XVII, 33 h.

Es mejor para ti yacer tranquilo sobre un lecho de hojarasca que agitarse inquieto poseyendo un lecho de oro y una suntuosa mesa [44].

Empezaré a presentarte aquello a lo que el mismo Epicuro nos exhorta: Sobre todo, retírate dentro de ti mismo cuando te veas obligado a estar entre la muchedumbre [45].

Nunca he pretendido agradar a las masas, pues lo que a ellas les gusta yo no lo conozco, y lo que yo sé está muy lejos de su sensibilidad [46].

---

[44] Porfirio, *A Marcela*, 29, 293, 8.
[45] Séneca, *Cartas*, 25, 6.
[46] *Gnomonologio* Cod. Parisino, 1168, f 115 r.